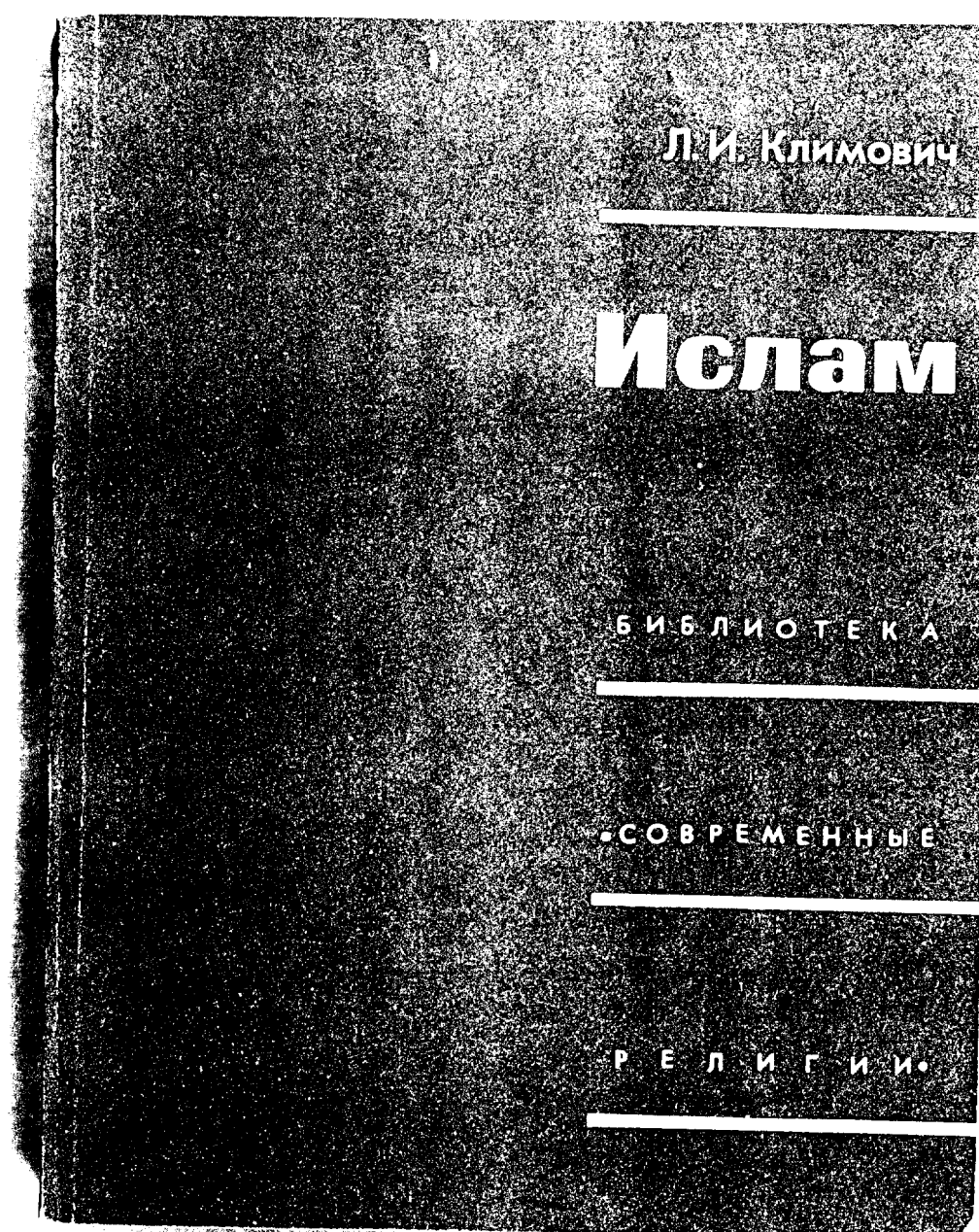




Л. И. КЛИМОВИЧ

Ислам

Москва • 1969

Издательство
политической литературы



В книге анализируется возникновение и развитие ислама, выясняются его социальные корни и взаимосвязь с условиями общественной жизни. Автор дает научное представление об исламе как идеологии и организации классового общества, вскрывает сущность попыток приспособить ислам к социально-политическим требованиям нового времени. Значительное место уделено взглядам выдающихся вольнодумцев и атеистов Ближнего и Среднего Востока.

В новом издании книга дополнена главой об отношении ислама к женщине и о борьбе женщин стран Азии и Африки против вредных пережитков прошлого.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

А. В. Белов

ВВЕДЕНИЕ

Ислам, или, иначе, мусульманство, — одна из наиболее распространенных религий мира. Его последователи, мусульмане, живут преимущественно в странах Азии и Африки. Точных сведений о численности мусульман нет, и в литературе последних лет можно встретить разные цифры — от 350 до 450 миллионов. Наибольшего доверия, на наш взгляд, заслуживают подсчеты, в течение многих лет производившиеся известным французским исламоведом Луи Массиньоном (1883—1962). По данным, опубликованным им в 1955 г., всего мусульман насчитывается 365 346 тыс., из них в Азии 282 426 тыс., в Африке 78 560 тыс., в Европе — 3 560 тыс. и еще 800 тыс. рассеяны в остальных частях света¹.

На территории СССР ислам начал распространяться еще в период раннего средневековья. Пережитки этой религии и сейчас сохраняются среди части населения Средней Азии и Казахстана, на Северном Кавказе и в Закавказье, в Татарии, Башкирии и некоторых областях Российской Федерации.

Как и другие так называемые мировые религии — буддизм и христианство, современный ислам состоит из ряда направлений, сект и толков. Он имеет длительную историю, на протяжении которой сложились его догматы, обряды и обычаи. Уже в период формирования ислама, в первые два столетия его существования, он стал господствующей религией в возникшем тогда арабском феодально-

¹ См. «Annuaire du monde musulman. Rédigé par Louis Massignon», изд. 4, пересмотренное и подготовленное при содействии V. Montell, 1954, Paris, 1955, p. 427—428. В подсчетах по отдельным странам цифры завышены, не учтен процесс преодоления ислама. Неточны сведения о распределении последователей ислама по континентам: например, все мусульмане СССР, в том числе населяющие Татарию, Башкирию и другие европейские области РСФСР, отнесены к графе «Азия».

теократическом государстве — халифате. Тогда же и позднее ислам через свои организации, получившие в халифате и некоторых других державах значение государственных, стремился подчинить своему безраздельному влиянию все надстроечные явления общества: право, политические учения, систему морали, эстетические взгляды, философию. И хотя исламу никогда не удавалось достигнуть такого подчинения (об этом свидетельствуют постоянное проявление в странах ислама свободомыслия и атеизма, развитие естественных и точных наук, искусства и музыки, характер антифеодальных движений), все же в течение веков он оказывал не менее сильное воздействие на разные стороны общества, чем христианство в Европе. Это и определило давний интерес к изучению ислама, к его прошлому и к его характерным чертам в настоящее время.

На пути изучения ислама стояли большие трудности. В странах, где он являлся господствующей религией, исследователей связывали официальные каноны; нарушители этих канонов, отходившие в понимании ислама от положений, выработанных ортодоксальным богословием, преследовались. В государствах же, где преимущественное распространение имели другие религии, например христианство, изучение мусульманства в значительной мере подчинялось задаче антисламского миссионерства и неотделимых от него колонизаторских устремлений в отношении народов Востока. Эти причины, а также сложность собирания и анализа первоисточников обусловили сравнительно позднее развитие той отрасли знания, которая получила название исламоведения.

Первые крупные исследования в области исламоведения в Западной Европе появились во второй половине XIX в., после того как в течение более чем двух веков материал накапливался и лишь частично издавался. Это работы голландского арабиста Р. Дози (1820—1883), немецких востоковедов А. Шпренгера (1813—1893) и А. Мюллера (1848—1892) и ряда других ученых. Австрийский арабист А. Кремер (1828—1889) положил начало изучению вольнодумства в странах Ближнего Востока, уделив особое внимание творчеству одного из величайших представителей атеистической мысли — арабского поэта и философа Абуль-Ала аль-Ма'арри (973—1057, Сирия).

Дальнейшее развитие исламоведение получило в трудах венгерского востоковеда И. Гольдциера (1850—1921), гол-

ландца Хр. Сяук-Хюргронье (1857—1936), итальянца Л. Каэтани (1869—1935), немца Г. Гримме (1864—1942), француза Л. Массиньона и др. Особенно важны исследования Гольдциера и Сяук-Хюргронье, в которых научной оценке подверглось мусульманское предание. Значение этих работ Гольдциера во многом сохраняется и в наши дни, что было подчеркнуто, в частности, Академией наук Венгерской Народной Республики, торжественно отметившей в июне 1950 г. столетие со дня рождения этого выдающегося венгерского исламоведа и посвятившей его памяти первый выпуск первого тома «Acta Orientalia»².

Многие научные работы по исламу в XIX и начале XX в. издавались в России, где всегда проявлялся живой, сочувственный интерес к жизни народов Востока. С давних времен русский народ был связан с народами Кавказа, Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока, и эта связь, закрепленная глубокими жизненными интересами, определила появление сведений об исламе в русских памятниках уже XI в.

Для передовых людей России изучение истории, культуры, литературы и искусства народов Востока было делом близким, делом большого общественного значения. Вопреки политике царизма и господствующих классов русские революционно-демократические и прогрессивные общественные деятели поддерживали национальное достоинство восточных народов, воодушевляли их великими идеями служения народному благу, способствовали всестороннему раскрытию их талантов. Национальная культура этих народов формировалась в тесном общении с передовой культурой России. Это доказывает жизнь и творчество ряда представителей народов советского Востока — вольнодумцев и атеистов, во многом объективно оценивавших мусульманство. В их числе классики азербайджанской литературы Мирза Фатали Ахундов (1812—1878) и Джаалил Мамед-Кули-заде (1869—1932), узбекской — Мукими (1851—1903) и Хамза Хаким-заде Ниязи (1889—1929), татарской — Габдулла Тукай (1886—1913), башкирской и татарской — Мажит Гафури (1880—1934).

² Budapest, 1950—1951. В этом выпуске особый интерес представляет работа Ю. Немет «Goldzsihera Jugend» (стр. 7—25), рассматривающая вопрос о приоритете Гольдциера в критике мусульманского предания. В 1948 г. в Будапеште же вышла первая часть «Ignace Goldzsiher Memorial Volume», посвященная этой дате.

Исследование истории ислама связано с именами русских востоковедов В. Р. Розена (1849—1908), Н. А. Медникова (1855—1918), В. В. Бартольда (1869—1930), А. Э. Шмидта (1871—1939), А. Е. Крымского (1871—1941), И. Ю. Крачковского (1883—1951).

Развитие исламоведения в России и Западной Европе способствовало увеличению числа научных работ по вопросам ислама и на зарубежном Востоке. Из таких работ особое значение имела книга египетского ученого и писателя Таха Хусейна о доисламской поэзии («Фи-ш-ши'р аль-джахили», 1926) и ее переработанное и дополненное издание — о доисламской литературе («Фи-ль-адаб аль-джахили», 1927).

Советское исламоведение руководствуется марксистско-ленинским учением о религии и путях ее преодоления. Высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса об исламе в целом создают ясную систему взглядов по вопросам происхождения, отличительных черт и социальной сущности мусульманства. При этом следует отметить, что выводы сделаны Марксом и Энгельсом на основе изучения первоисточников, в частности арабских (по переводам). Маркс и Энгельс неоднократно упоминают Коран — священную книгу мусульман и основной памятник раннего ислама. Энгельс в письме к Марксу от 6 июня 1853 г. ссылается на «арабского историка Новаини», имея, очевидно, в виду пятую часть 30-томной (или, точнее, 31-томной) энциклопедии «Нихайят аль-араб фи фунун аль-адаб», т. е. «Предел желаний в отраслях (науках) литературных», знаменитого историка и юриста эпохи владычества мамлюков в Египте Абу-ль-Аббаса ан-Нувейти (ок. 1280—1332). Переводы отрывков из этого произведения в то время уже были опубликованы в европейской востоковедной литературе³. Маркс и Энгельс использовали и такие работы, как, например, книга англичанина Чарлза Форстера «Историческая география Аравии»⁴; они изучили обширную литературу по проблемам экономики, истории и культуры Востока.

Замечательно, что основные мысли Маркса и Энгельса об исламе высказаны ими в переписке 1853 г., т. е. тогда,

когда исламоведения как научной дисциплины (даже в понимании ученых-идеалистов) еще не существовало. В. Р. Розен, возглавлявший русскую арабистику и исламоведение в конце XIX и начале XX в., писал в 1893 г., что истории развития ислама как «новой научной дисциплины» было положено основание в известном сочинении барона А. Кремера «Geschichte der herrschenden Ideen des Islam»⁵. Эта работа Кремера опубликована в Лейпциге в 1868 г. А в 1853 г. еще не были изданы (частью и не открыты) многие источники позднейшего исламоведения по раннему исламу. К научным исследованиям еще не привлекались ни «Сират ар-расуль Аллах» Ибн-Исхака в обработке Ибн-Хишама, ни «Китаб аль-магази» аль-Вакиди, ни основные труды Ибн-Са'да, ат-Табари и других арабских и арабоязычных авторов VIII—X вв. Г. Вейль, издавший в 1864 г. в Штутгарте в немецком переводе (по изданию арабского текста Вюстенфельда, 1858—1860) «Сират ар-расуль Аллах» Ибн-Хишама, при составлении опубликованного им в 1843 г. сочинения «Mohammed der Prophet» мог привлечь, как правило, лишь позднейшие полуфантастические материалы вроде «Хамис'а Диарбакрия» и «Сира Халибийя», т. е. произведения XVI и начала XVII в. Примерно те же источники, но с меньшей научной добросовестностью использовал Вашингтон Ирвинг, автор популярной «Жизни Магомета» (1850), переиздаваемой за рубежом до настоящего времени. Даже Эрнест Ренан (1823—1892) в своих «Исторических и религиозных этюдах» характеризовал «Жизнь Магомета» как труд, написанный очень интересно, но без всякого понимания истории.

Маркс и Энгельс отвергли идеалистическую трактовку ислама. Они поставили на подлинно научную почву вопрос об исторических корнях, специфике и общественном значении мусульманства, предостерегая от увлечения экзотикой, от изображения людей Востока как каких-то безудержных фанатиков и святош.

Исламоведы-идеалисты пытаются «не замечать» работ Маркса и Энгельса точно так же, как они умалчали и о первой попытке дать общий очерк истории ислама с точки зрения материалистического понимания общественного развития. Мы имеем в виду книгу Августа Бебеля «Die Moham-

³ Библиографию см. F. Wüstenfeld. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882, S. 166—167.

⁴ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 210—

⁵ «Записки Восточного отделения Русского археологического общества», СПб, 1893, т. VIII, вып. 1—2, стр. 171.

medanisch-Arabische Kulturperiode»⁶, в которой впервые применительно к исламу говорится о преодолении религии как неизбежном следствии развития человечества. Лишь в условиях советской действительности, где всем гражданам обеспечена свобода совести, а государство само заинтересовано в просвещении всех народов и развитии подлинной науки, исламоведение освободилось от ограничений, так тяжело отражающихся на нем в капиталистических странах.

Советское исламоведение прошло большой и сложный путь исканий и творческих достижений. Вооруженное методологией диалектического и исторического материализма, оно на основе изучения первоисточников и тех форм ислама, которые бытуют в настоящее время, сумело критически подойти ко многим концепциям мусульманской традиции и западноевропейских ученых-идеалистов. Значительное внимание было уделено социальной сущности ислама, а также его истории у народов СССР — вопросу, ранее почти совершенно не изучавшемуся. Важное значение имели работы, посвященные мусульманским сектам и обрядам, обычаям, постам и праздникам ислама. По некоторым из этих вопросов в процессе исследования выдвигались иногда спорные или противоречивые положения, затем, в ходе дискуссии, прояснявшиеся и, как правило, получавшие правильное освещение. Особенно оживленную дискуссию вызвала проблема социальных предпосылок ислама, его происхождения⁷.

В Советском Союзе, в условиях отхода широких масс от ислама, как и от всякой другой религии, и одновременно при все более усиливающемся стремлении духовенства приспособиться к новой обстановке, особое значение получило исследование процесса преодоления ислама. Работа

⁶ Stuttgart, 1884; изд. 2, там же, 1889.

⁷ Историографию см.: А. М. Аршаруни. Библиография по исламу. — «Ислам», сб. статей под ред. проф. В. Дитякина. М., 1931, стр. 156—167; А. Климович. Маркс и Энгельс об исламе и проблема его происхождения в советском исламоведении. — «Революционный Восток». М., 1933, № 3—4, стр. 59—92; Евг. Беяев, А. Климович, Н. Смирнов. Ислам. — БСЭ, т. 29, 1936, стр. 371—406; Н. А. Смирнов. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 165 и сл.; Я. Рейхман. Рец. в «Pittsburgher Orientalistisches». Warszawa, 1955, № 1, стр. 109—112; «Всемирная история в десяти томах», т. III. М.: Госполитиздат, 1957, стр. 102—110 (глава написана Е. А. Беляевым и А. Ю. Якубовским).

в этой области связана и с воссозданием действительной картины истории вольнодумной и атеистической мысли в республиках Советского Востока, а также в зарубежных государствах Азии и Африки. Известное, хотя и недостаточное, внимание уделяется изучению модернизационных течений в исламе и особенностей, присущих этой религии в разных местах ее распространения. Словом, задачи, стоящие перед советским исламоведением, еще очень велики. Трудность их разрешения часто осложнена недостаточной разработкой вопросов истории, философии, археологии и этнографии ряда народов тех областей и стран, где живут мусульмане.

Господствующий в буржуазном исламоведении идеалистический подход к историческим явлениям, игнорирующий творческую роль народных масс, искажает историю ислама, ее социальный смысл. Реальную картину истории ислама подменяют абстракциями.

Неудовлетворительность такого положения, впрочем, была замечена давно. Еще в 1912 г. В. В. Бартольд, рассматривая работы Гольдцера, которыми «блестяще завершились труды целого ряда ориенталистов», писал, что это были исследования, ознакомившие «нас с „идеями“ ислама и с общим ходом эволюции этих идей, но почти не считавшиеся с вопросом, насколько теоретическим построением соответствовала действительная жизнь народных масс в различные периоды истории мусульманского мира. Об установлении, по первоисточникам, действительного хода внешних событий они поэтому мало заботились, даже в тех случаях, когда им к этому представлялась возможность»⁸. Через три года И. Ю. Крачковский тоже отметил, что в работах Кремера и Гольдцера «„жизнь идей“ с их теоретическими построениями иногда совершенно заслоняла жизнь народных масс, которая в разные периоды истории шла далеко не однообразно. Наука переживает известную реакцию против этого направления»⁹.

В советское время, в 1925 г. В. В. Бартольд в ценном исследовании о пророческом движении периода возникновения ислама признал, что «вообще, несмотря на существование обширной литературы о первых десятилетиях

⁸ В. Бартольд. Рец. в «Мире ислама», СПб., 1912, т. 1, № 3, стр. 429.

⁹ И. Крачковский. Рец. в «Журнале Министерства народного просвещения». Пг., 1915, Новая серия, ч. 56, стр. 388.

жизни мусульманской общины, почти все вопросы, относящиеся к истории этого периода, нуждаются в новом рассмотрении¹⁰. Как показали позднейшие работы, особую важность при этом имеет правильный подход к источникам сведений о раннем исламе, прежде всего к Корану, преданиям (хадисы, сунна) и к так называемой «житийной» литературе (сира).

Уже работы Н. А. Медникова, И. Гольдциера, Хр. Снуж-Хюргронье, Л. Каэтани и других выявили, что ученые XIX в. обычно чрезмерно доверчиво относились к находившимся у них рукописям. «Рукописи, которыми пользовался Sprenger, — писал И. Ю. Крачковский, — при современном состоянии науки едва ли представляют особый интерес: в те времена при малом знакомстве с рукописной традицией склонны были приуменьшать их значение»¹¹.

Все большее значение приобретают исследования, выясняющие, как постепенно складывалось представление об истории раннего ислама. Примером может служить работа Режи Блашера, нового переводчика Корана на французский язык (1949), о краткой речи Мухаммеда во время так называемого «прощального паломничества». Автор заключает, что современная наука не в состоянии восстановить речь пророка, но зато у нее есть возможность на основании анализа арабских источников IX в. «довольно хорошо проследить процесс выработки различных версий» этой речи¹².

Вместе с тем представление о раннем исламе, в средние века получившее силу канона, еще оказывает значительное воздействие на современное исламоведение. Признание необходимости более критического отношения к источникам далеко не всегда равносильно их правильному использованию. Преодоление мнений и традиций, в течение многих лет считавшихся бесспорными, часто оказывается делом сложным и длительным. Особенно показательны в этом смысле работы, в которых следовало ожидать широкого

обобщения результатов исследований, посвященных частностям. Авторы таких работ нередко предпочитают идти по проторенному, хотя и неправильному пути, игнорируя то существенное, что появилось в новых исследованиях, анализирующих детали. К сожалению, это касается многих в целом ценных трудов, получивших широкое признание. К ним относится, например, «Жизнь Мухаммеда» датского востоковеда Ф. Буля, сделавшего, правда, оговорку, что сведениями мусульманского предания пользоваться очень сложно, ибо при обилии материала трудно отделить истинное от ложного: «здесь вмещается столько лжи, сколько нет во многих других областях литературы человечества»¹³.

Почти ничего принципиально нового не внесли и вышедшие в послевоенные годы обобщающие работы англичанина Монтгомери Уотта «Мухаммед в Мекке» (1953) и «Мухаммед в Медине» (1956). Во второй из них, в связи с проявленным не критическим отношением к преданию (за исключением тех мест, «где были внутренние противоречия»), автор был вынужден ввести особый раздел «Дополнительные замечания об источниках»¹⁴. Но этот раздел скорее похож на отписку, так как ничего существенного не содержит, если не считать ничем не подтвержденных предположений, например: в каких мусульманских сочинениях можно полагаться на хадисы и их цепи имен передатчиков (иснады)¹⁵ и где «более всего можно было бы ожидать искажений». Эти «дополнения» М. Уотта не выдерживают даже той критики, которой в Англии же подверглись хадисы и их иснады, составляющие основу вышеуказанного сочинения Ибн-Исхака, переработанного Ибн-Хишамом. В работе Дж. Робсона, в сокращенном виде доложенной на XXIII международном конгрессе востоковедов в Кембридже, указывалось, что эти материалы Ибн-Исхака без предварительного изучения нельзя принять как надежный

¹⁰ В. Бартольд. Мусейлима. — «Известия Российской Академии наук», т. XIX, Л., 1925, стр. 486.

¹¹ Письмо И. Ю. Крачковского к пишущему эти строки от 28 октября 1930 г., Ленинград.

¹² R. Blachère. L'allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu. (Отдельный оттиск из «Mélanges Louis Massignon», t. I). Damas, 1956, p. 25 (247).

¹³ Fr. Buhl. Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaefer. Leipzig, 1930, S. 367; изд. 2, неизменное — Heidelberg, 1955.

¹⁴ См. W. Montgomery Watt. Muhammad at Medina. Oxford, 1956, p. 336—338.

¹⁵ Подробнее о хадисах, т. е. сообщениях о поступках и изречениях пророка Мухаммеда и его соратников, а также о первой части хадиса — иснаде, где перечисляются имена передатчиков сообщения, см. гл. III, 7.

источник: при отсутствии научного анализа в них можно при желании «только благоразумно верить»¹⁶. Но, как известно, вера, не подкрепленная фактами, не опора знанию. «...Для науки имеет значение не вопрос о том, что могло или не могло быть, но вопрос о том, что было на самом деле»¹⁷.

Сказанное о труде М. Уотта во многом можно отнести и к обширному сочинению покойного французского арабиста М. Годфруа-Демонбин (1862—1957) «Mahomet» (Париж, 1957), особенно к его первой части, где дан традиционный образ пророка Мухаммеда. Как уже отмечалось в печати, «Годфруа-Демонбин отдает себе полный отчет в недостоверности сунны и сиры как источников для биографии Мухаммеда, подвергает вполне оправданному сомнению подлинность многих хадисов. Тем не менее он не отказался решительно от традиционных представлений, в основе которых лежит священное предание... Подробно изложенная автором... биография Мухаммеда интересна не столько для историка, сколько для фольклориста, любителя мифов и легенд. Кроме того, автор, как вполне определенный сторонник идеалистического метода исследования, сильно преувеличивает роль и значение исторической личности»¹⁸.

Не говорим уже о многочисленных сочинениях, где слабость анализа подменена пылкой фантазией об особом психическом складе, болезненности пророка и т. п. Такие «теории» возникали и в прошлом веке применительно к «основателям» различных религий. Появление подобных работ носило характер некой реакции на елеино-слащавые описания жизни «основателей религий» в трудах буржуазных критиков-рационалистов. Но серьезного научного значения эти работы никогда не имели. То же приходится сказать и о новых работах того же типа, автор одной из которых безуспешно пытается прикрыть убожество ее исходных положений напыщенными рассуждениями о том, будто перед необходимостью объяснить образы «основателей» мировых религий «разум теряется... и становится бессильным

понять таких великих феноменов»¹⁹. Символично, однако, для современной буржуазной печати, в которой и так немало гнилости, что такого рода сочинения не только публикуются в ее исламоведческих органах, но и получают положительные отзывы.

Сказанное может дать лишь самое общее представление о том, как много еще путаницы и неясностей в изучении ранней истории ислама, который, как думали сто лет назад, «появился при полном свете истории». Немало «белых пятен» и в исследованиях дальнейшего развития ислама, в понимании его догматов, учений и культовых установлений. Еще сильна традиция буржуазного исламоведения, не считавшегося, как правило, с особенностями ислама в различных местах его распространения, бравшего за основу не действительное положение вещей, а надуманные богословские схемы. Это до сих пор мешает многим исламоведцам сделать надлежащие выводы из неоднократно подтвержденного разными материалами и исследованиями факта синкретичности ислама.

Помещаемые в этой книге краткие очерки освещают лишь некоторые важные вопросы истории и современного состояния ислама в нашей стране и частично за рубежом. Всесторонняя разработка почти каждого из рассматриваемых вопросов потребовала бы отдельной монографии. Научно-популярный характер издания обусловил то, что ссылки на источники сведены к минимуму.

В этой книге об исламе говорится только как о религии. Расширительное толкование ислама как чего-то охватывающего все стороны жизни человека, включая все надстройку, науку и даже экономику, на наш взгляд, неправильно.

Насколько позволяли размеры книги, уделено внимание вольнодумной и атеистической мысли в истории народов Ближнего и Среднего Востока. Критическое отношение к исламу зародилось прежде всего в странах его распространения и в своих истоках опиралось на народное творчество, фольклор. И хотя при поощрении эксплуататоров и колонизаторов мусульманские богословы и ученые-идеалисты всячески «опровергают» или тщательно затушевывают критику ислама и других религий вольнодумцами и атеистами Востока, эта критика имела и имеет большое прогрессивное

¹⁶ James Robson, Ibn Ishaq's Use of the Isnad.— «Bulletin of the John Rylands Library Manchester», vol. 38, № 2, 1956, p. 465.

¹⁷ В. Б. (Артольд). Рец. в «Записках Восточного отделения Русского археолог. общ-ва», т. XXIV, вып. 1—4, 1917, стр. 277.

¹⁸ Е. А. Беляев. Рец. в «Проблемах востоковедения». М., 1960, № 1, стр. 224.

¹⁹ G.-H. Bousquet. Observations sociologiques sur les origines de l'Islam.— «Studia Islamica», II, Paris, 1954, p. 64—65.

общественное значение. Современное развитие вольнодумной и атеистической мысли связано с успехами национально-освободительного движения народов Востока, с прошедшими и происходящими революционными преобразованиями, с великими достижениями науки и техники, с распространением во всех странах мира передового научного мировоззрения — марксизма-ленинизма.

При подготовке нового издания автором с благодарностью учтены замечания и пожелания, высказанные в появившихся в печати рецензиях, а также в присланных ему письмах читателей.

Глава первая

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА

Как и всякая религия, ислам — явление историческое, вызванное к жизни определенными социальными условиями.

Возник ислам в Азии, на Аравийском полуострове, в начале VII в. н. э., в период, когда у арабов отмирал родовой строй и устанавливались классовые отношения. Происхождение и характерные черты начального ислама обусловлены особенностями исторического развития народов Аравии.

Расположенная на стыке Азии, Африки и Средиземноморского бассейна, Аравия с древнейших времен была вовлечена в торговые, политические и культурные связи с Ираном, Римом (позднее — Византией) и другими государствами Востока и Запада. Об этом говорят надписи: вавилонские, относящиеся к третьему тысячелетию до новой эры, ассирийские (например, надпись царя Саргона Ниневийского), датируемые VIII в. до н. э., а также ряд других надписей, в частности южноарабских. То же подтверждают сообщения древних греческих и римских писателей и особенно многочисленные памятники своеобразного зодчества древних арабов, сохранившиеся на юге и севере полуострова.

Эти исторические памятники свидетельствуют о том, что в плодородных областях юга Аравии уже более трех тысяч лет назад существовали богатые и культурные государства. Особенно значительными были царства Минейское, Сабейское и затем — с середины III в. н. э. — Химйаритское. На крайнем северо-западе Аравийского полуострова, на границе с Палестиной, арабские племена еще в VI—V вв. до н. э. образовали могущественное Набатейское царство, включавшее, кроме северо-западной Аравии,

Синайский полуостров и юго-восточную Сирию. Столицей Набатейского царства была Села (Петра — в греческих источниках); при царе Харисе III (ок. 85 г. до н. э.) набатеи захватили Дамаск. Позднее, в 106 г. н. э., царство набатеев было покорено римлянами и превращено ими в провинцию «Аравия». В 272 г. римляне захватили и разрушили также Пальмиру (Тадмор) — значительный культурный и экономический центр в Сирийской пустыне, вступивший в III в., при царице Зейнаб (Зинонии), в соперничество с Римом.

В первые века новой эры государства Южной Аравии приходят в упадок.

Уже к середине I в. н. э. караванные пути Аравии в значительной мере теряют свое значение. Развитие мореплавания (в частности, овладение искусством пользования пассатными ветрами) привело к тому, что торговцы стали предпочитать путь по Индийскому океану и Красному морю трудной караванной дороге через пески и горы Аравии. Изменение торговых путей тяжело отразилось на государствах Южной Аравии. Их упадку содействовали раздоры между знатными родами и племен, происки персидских царей и нападения государей Эфиопии, за спиной которых стояла Византийская империя.

В последний раз эфиопы завоевали Южную Аравию в 524—526 гг. н. э.; захват произошел под предлогом мести за попираемые химьяритским царем-иудеем Зу-Нуасом права его подданных-христиан в Йемене и соседней южно-аравийской области и городе Неджране. Арабы-химьяриты стали данниками эфиопов, причем последние для взимания дани предпринимали повторные военные экспедиции.

Ориентацию на Византию сохранил и захвативший власть в Химьяритском государстве Абраха (Авраам), хотя он и вышел из-под повиновения Эфиопии. С именем Абрахи связан повлекший большие несчастья прорыв дамбы Мариба, важного ирригационного сооружения, совершенный, по-видимому, в целях устрашения непокорных. Абраха же, именовавшийся «царем Сабы, Райдана, Хадрамаута, Йеманата и арабов гор и долин», пытался завладеть древним караванным «путем благоволий», для чего предпринял поход на крупнейший торговый и культурный центр области Хиджаз — город Мекку.

Одновременно с покорением арабов Хиджаза и установлением контроля над караванной торговлей Абраха,

видимо, преследовал цель разгромить колонии иудеев в Западной Аравии, которые были оплотом сасанидского Ирана. Войска Абрахи, состоявшие в основном из эфиопов, вели с собой слона (по другим данным — 13 слонов). Но поход окончился для них неудачно. Это событие нашло отражение в 105-й главе («Слон») Корана — древнейшего памятника ислама.

Мусульманская традиция относит время этого похода, или, иначе, «слонового года», к 570 г. н. э. и считает, что в этом году родился «основатель ислама» пророк Мухаммед. Однако по более достоверным данным, этот поход был совершен около 547 г. Кроме того, должно было, на наш взгляд, пройти значительное время, по крайней мере больше жизни одного поколения, чтобы реальные причины поражения войск Абрахи в этой операции (предположительно — эпидемия оспы) предали в виде легенды Корана о посланных богом стае фантастических птиц («абабиль»), поражающих владельцев, или, иначе, «спутников слона» камнями из обожженной глинны. Высказано также предположение, что известие об участии в войсках Абрахи слона — результат смешения имени эфиопского царя Афила с арабским словом «аль-филь» — слон. Если это правильно, то для оформления легенды о баснословных птицах, поражающих «спутников слона», времени потребовалось еще больше.

После смерти Абрахи власть перешла к его сыновьям, ставленникам Эфиопии. Избавиться от эфиопского ига, весьма тяжелого для арабов, йеменцам удалось лишь в 570—575 гг. с помощью Ирана. Но и это не стало «избавлением от ига», ибо с того времени и вплоть до возникновения ислама и образования арабского государства (халифата) властелинами Южной Аравии стали не менее жестокие наместники персидского шаха. Последний оставил в Йемене свой гарнизон, следивший за тем, сколь ревностно взимаются с населения подати; при завоевании же персидские воины увели с собой много вооруженных и забрали немало иной добычи.

«Города Южной Аравии, находившиеся еще в римские времена в цветущем состоянии, в VII в. представляли собой пустынные груды развалин»¹.

¹ Ф. Энгельс. Письмо к К. Марксу от 6 июня 1853 г. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 222.

Так было на юге, именовавшемся в древности Arabia felix — Счастливой Аравией.

Взглянем теперь на север. Там к началу VI в. н. э. сложилось два значительных объединения родственных арабских племен. Оба объединения имели характер полувоеенных государств: одно, возглавляемое Гассанидами, находилось у северо-западных границ Аравии и, как правило, служило Византии, другое — во главе с Лахмидами — занимало северо-восточные области, граничавшие с Ираном, и являлось его вассалом. И те и другие племена угнетались иноземцами, и между ними, так же как и между их «сюзеренами», шла непрерывная борьба. Вместе с тем Гассаниды и Лахмиды не порывали связей с племенами Центральной Аравии. Названия главнейших родов и племен Месопотамии, Северной и Центральной Аравии встречаются и на юге полуострова, что при наличии и других данных позволяет предполагать их общее происхождение. Центром Лахмидов был город Хира (или Хирта), расположенный недалеко от развалин древнего Вавилона. По религии они были многобожниками и еще в 40-х годах VI в. совершали человеческие жертвоприношения богине аль-Уззе (культ ее существовал и в Мекке). Однако в том же VI в. среди Лахмидов начало распространяться христианство, и царь их, Нуман III, несмотря на вассальные отношения к Ирану, официально принял несторианский толк христианской церкви².

Власть Лахмидов продержалась до начала VII в. н. э. За этот период их отношения с Сасанидами не раз обострялись. В сирийской хронике Иешу Стилита, написанной не позднее 518 г., отмечается, что во времена персидского шаха Кавада (правил с перерывом в 488—531 гг.) «арабы, которые находились под его властью, когда увидали беспорядок в его государстве, стали разбойничать, насколько хватало сил, по всей персидской земле»³. В начале VII в.

² Несторианство — течение в христианстве, возникшее в V в. в Сирии и, в противовес официальной вере в Христа как «богочеловека», учившее о его «самостоятельно существующей» человеческой природе. В несторианстве нашли выражение настроения, оппозиционные правительству Византии. Несториан было много и в Иране, где идеология старой государственной религии, зороастризма, уже изживала себя.

³ Н. Пигулевская. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник.

царь из династии Лахмидов был низложен и заменен персидским резидентом. Однако Лахмиды вскоре же отомстили Сасанидам. Они выступили против персов и в битве при Зу-Каре (ок. 604 г.) разбили их. Эта битва имела большое значение для арабов: она показала им, что притеснявшие их соседние могущественные империи не были непобедимыми.

Среди Гассанидов было распространено христианство монофизитского толка⁴. Их отношения с Византией к VII в. также начинают все более обостряться. Историки Византии сообщают о росте неприязни Гассанидов к своему некогда богатому покровителю — Византии. Это происходило, в частности, из-за того, что истощенная войнами с Ираном Византия перестала платить арабам суммы, причитавшиеся с нее за охрану границ⁵.

В конце V в. в Центральной Аравии (область Йемена) возникло объединение арабских племен под главенством племени Кинда. В течение немногих лет Киндиты захватили город Хиру, а также распространили свою власть на южноаравийскую область Хадрамаут и восточное побережье Аравии. Но просуществовало государство Киндитов недолго: в 529 г. оно было разгромлено Лахмидами, вернувшими себе Хиру. С этих пор власть Киндитов, по-видимому, находившихся в зависимости от Химьяритов, падает. Однако, несмотря на недолгое существование, царство Киндитов оставило глубокий след в истории арабов. Здесь впервые была осуществлена политическая централизация арабских племен под единым управлением.

Период власти Киндитов, вероятно, в политическом отношении являлся весьма оживленным. Об этом можно

«Труды Ин-та востоковедения АН СССР», т. XXXI, М.—Л., 1940, стр. 136.

⁴ Монофизитство — течение в христианстве, возникшее в Византийской империи почти одновременно с несторианством. По утверждению монофизитов, Христос обладал одной божественной природой, а не человеческой и божественной, как гласит официальная церковная догма. В монофизитстве отразились взгляды, направленные против правящих духовных и светских кругов Византии. Монофизиты были и среди Лахмидов; последователи этого течения есть и сейчас в Египте и Сирии (яковиты).

⁵ О времени уничтожения власти Гассанидов нет точных данных. Ф. Буль полагает, что роковым для них было «вторжение персов в 613/14 г., после чего восточно-римские цари стали управлять страной непосредственно через своих чиновников» (Fr. Buil. Das Leben Muhammeds. Leipzig, 1930, S. 5).

судить и по недавно обнаруженной надписи химьяритского царя Мадикариба Иафура, датируемой 516 г. н. э.⁶ Надпись, в числе других арабских племен называющая племя Кинда (Киддат), была высечена на скале в центре Аравии, в оазисе Масна Джумх, на древнем караванном пути, соединявшем юг полуострова с Месопотамией (теперь здесь проходит автомобильная дорога из Мекки в Эр-Рияд).

Крупные объединения арабских племен возникали и в Западной Аравии. Одним из важнейших центров такого объединения была Мекка, господствовавшее племя которой — курейшиты (курейш) — активно участвовало в караванной торговле. Коран сохранил предание о том, что курейшиты отправляли караваны «зимой и летом» (106, 1—2)⁷. В Мекке курейшитами было образовано даже особое «товарищество», или союз (хумс), очевидно, занимавшееся и вопросами торговли. Среди курейшитской аристократии особо выделялись такие роды, как омейя; среди них было много крупных ростовщиков, торговцев, рабовладельцев. В окрестностях города происходили ярмарки, на которые съезжались представители многих племен. Четыре месяца в году — время этих ярмарок — объявлялись священными; всякие военные столкновения, нападения с целью грабежа на торговые караваны были на это время запрещены. Искусно сконцентрировав в Мекке и ее окрестностях ряд «масджидов», т. е. священных, заповедных мест, курейшиты добились не только усиления экономического влияния Мекки на обитавшие поблизости племена, но и роста ее идеологического значения для других арабов. Это отражено и в более позднем предании, по которому в главном святилище Мекки Каабе⁸ ко времени возникновения ислама находились изображения 360 божеств различных арабских племен⁹. Ключи от Каабы и право рабства совершавши-

мися в ней религиозными церемониями были в руках курейшитов.

Естественно, что такие перемены порождались изменениями в экономической и социальной жизни как оседлых, так и кочевых арабов. Основу этих перемен составляло разложение первобытнообщинного строя, сопровождавшееся установлением классовых отношений, развитием ремесла и торговли и обособлением последних от земледелия и скотоводства. У арабов наряду с родоплеменной аристократией появились са'луки — люди, лишенные средств производства, бедняки, обремененные долгами. Сборник древнеарабской поэзии «Хамаса» («Доблесть»), составленный в IX в. Абу-Теммамом, говорит о са'луке как о человеке, «который, чуть стемнеет, обгладывает кости на месте, где резади верблюда; считает себя счастливым в ту ночь, когда добьется угощения от приятеля, владельца стада; который ложится спать с вечера (вместо того, чтобы идти в набег) и встает утром, не выспавшись, стяхивая камешки с выпачканных боков; помогает женщинам племени, когда его позовут помочь, и к вечеру устает, как измученный верблюд»¹⁰.

Широко было распространено ростовщичество. В Мекке, если судить по Корану и преданиям, ростовщики брали проценты (лихву) в чудовищном размере — от 100 до 400 процентов.

Важное значение имело рабовладение; в отдельных областях Аравии, например на юге, оно существовало еще в древности. В области Неджран труд рабов применялся в сельском хозяйстве. В Мекке и других местах полуострова велась работорговля. Рабы использовались в домашнем хозяйстве, в скотоводстве (пастухи) и на оросительных работах. Африканские рабы служили родовой аристократии и купечеству Мекки и как воины, охранявшие их караваны и имущество. Рабский труд не являлся ведущим в производственных отношениях. Но труд даже сравнительно

⁶ C. Ruykman. *Inscriptions sud-arabes*. — «Le Muséon», vol. LXIV, 1—2, Louvain, 1951, p. 103—106 (№ 446).

⁷ Здесь и далее первая выделенная цифра в скобках означает главу, а вторая — стих Корана. Подробнее об этой книге см. в гл. II.

⁸ Точнее: Ка'бе. Такое название дано храму, имеющему призматическую форму куба; по-арабски «ка'ба» — игральная кость кубической формы, куб.

⁹ В толковании Корана Абдаллахом Бейдави (ум. ок. 1286 г.) количество идолов Каабы (360) связывается с числом дней года (см. Бейдави. *Тafsир на 17, 83*. — «Beidhawī commentarius in Coranum», Ed. Fleischer, I. Lipsiae, 1846).

¹⁰ См. также другие примеры в работе Л. С. Некоры «Вражда города и степи по данным арабской поэзии начальной эпохи ислама (из аятдов по „Хамасе“)». — «Новый Восток», М., 1929, № 25, стр. 237—241 и др. По вопросу о древности арабской поэзии, образцы которой содержатся в «Хамасе» и других произведениях VIII—X вв., нет единого взгляда. Но во всяком случае эта поэзия содержит сведения, помогающие понять некоторые характерные черты общественных отношений арабов периода возникновения ислама.

небольшого числа рабов способствовал разрушению старых отношений людей к природе и друг к другу.

Свободные земледельцы, возделывавшие злаки и финиковые пальмы в оазисах, обязывались под предлогом защиты их от грабительских нападений со стороны кочевых племен и родов платить племенной верхушке часть собранного ими урожая.

На почве роста противоречий в экономической и социальной жизни племен, населяющих Аравийский полуостров, среди части их возникают стремления к изменению существующего положения. «Хотя арабы появляются на исторической арене с исламом», — писал акад. И. Ю. Крачковский, — но уже века за полтора до этого чувствуется в их среде заметное политическое и духовное брожение. Оно отражается, с одной стороны, в повышенном интересе к религиозным вопросам, подготавливающим постепенно почву для ислама. С другой стороны, такое же отражение можно наблюдать в несомненном расцвете поэзии за этот период»¹¹. Хорошо известно напоминание арабского филолога VIII в. Абу-Амра ибн аль-Аля: «До вас дошла только ничтожная доля того, что создали арабы...» В доисламское время развивается и та форма арабской рифмованной прозы, которая легла затем в основу древнейших частей Корана.

Политическое брожение среди арабов того периода было связано с идеей образования нового объединения арабских племен, которое, будучи обращено против господства иноземцев, обеспечивало бы большую устойчивость жизни кочевникам и оседлым. Не случайно Ф. Энгельс, отмечая неудачу похода Абрахи с эфиопским войском в Хиджаз, писал о поражении эфиопов как первом акте «пробуждающегося арабского национального чувства, которое помимо того подогревалось нашествиями с севера персов, доходивших почти до Мекки»¹².

Протест против господства старых общественных устоев, сковывавших развитие производительных сил, а также против угрозы нашествия чужеземцев, с новой силой ощутившейся в начале VII в., когда полчища Ирана обрушились на прилегающие к Аравии области Византии, явился

¹¹ И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. II. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 246 — 247.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 222.

побудительной причиной новых идейных течений у арабов. По условиям времени они приняли характер религиозных учений монотеистического характера.

Происходившая политическая централизация арабских племен уже давно сказывалась на их религиозных верованиях; она вела к разложению старых, многобожных религий арабов, к объединению их родовых и племенных культов. Боги и храмы наиболее могущественных родов и племен постепенно занимали господствующее положение, стали главными, а храмы и боги слабых, подчиненных родов и племен получали значение второстепенных святилищ и подсобных богов.

Особенно ярко этот процесс был выражен в Мекке, где верхушка племени курейш стремилась полностью подчинить себе соседние арабские племена. Курейшиты Мекки добились в этом немалых успехов. К началу VII в. в зависимости от них находилось населявшее близлежащий город-оазис Таиф племя сакиф, а через сакифитов в зависимость от курейшитов попали племена хавазин и др.

С ростом могущества курейшитов, как мы уже замечали, выделяется находившийся в Мекке племенной курейшитский храм Кааба. Древний бог племени курейш Аллаха¹³ занимает господствующее положение среди богов зависевших от курейшитов арабских племен. Боги этих племен (например, богиня племен хавазин и сакиф аль-Лата, или Илат) были названы «детьми Аллаха». Затем, уже в исламе, Аллаха был объявлен единственным «истинным» богом.

Проповедниками «истинности» единобожия и одновременно выразителями идей политического объединения арабских племен выступили в разных местах Аравии люди, выдававшие себя за пророков. В Хид-

¹³ Имя бога «Аллаха» образовано от арабского «илах» — божество и определенного члена «аль» (аль-илах) или от арамейского «алаха». Академик В. В. Бартольд считал возможным, что находившийся в Каабе самый большой идол «Хубал и мусульманский Аллаха — одно и то же» (В. В. Бартольд. Ислам. Пг., Изд-во «Огни», 1918, стр. 11). В статье «О пророке Мухаммеде» В. В. Бартольд отметил также, что «и по Корану и по преданию культ Аллаха в противоположность культу идолов проявлялся главным образом во время моральных путешествий»; к Аллаху во время бурь обращались с молитвой, как к «владыке моря» (см. нашу публикацию «Две неопубликованные статьи академика В. В. Бартольда о раннем исламе». — «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 233). Мусульмане слово «алах» употребляют и как синоним слова «бог».

жазе эти проповедники были известны под именем ханифов, т. е. искателей истины, людей, борющихся против старых родовых культов, не признающих иудейского и христианского богов, но проповедующих единобожие (таухид). Среди них были пророки, имевшие политическую власть. В дошедших до нас сведениях о деятельности этих пророков (например, Мусейлимы и Тулейхи в Центральной Аравии, Мухаммеда в Мекке и Ясрибе, Асвада в Йемене, пророки Саджах в Джезире, Месопотамия) имеется много не заслуживающего доверия, легендарного, мифического.

Источники, которые восходили бы ко времени жизни самих пророков, в частности Мухаммеда, не сохранились. Уже сообщения наиболее раннего памятника ислама — Корана, упоминающего в четырех местах пророка Мухаммеда и в одном — Ахмеда, имеют характер предания, рассказа о герое более или менее оформленной легенды. «Благая весть» о грядущем появлении этого пророка (Ахмеда, Мухаммеда), по Корану (61, 6), была объявлена еще Исой, сыном Марьям (Марьям), т. е. мифическим Иисусом Христом, сыном Марии. Эта черта сообщений Корана о «посланнике Аллаха» напоминает обычные мифы об основателях древних религий.

Нельзя вместе с тем не указать, что возникшие позднее мусульманские предания о пророке Мухаммеде и его сподвижниках, подвергшиеся в той или иной степени рационалистической критике, до настоящего времени лежат в основе их биографий не только в богословской литературе, но и во многих сочинениях историков. Согласно этим преданиям, Мухаммед родился в Мекке около 570 г. н. э. и происходил из рода хашим племен курейш. Его родители и близкие родственники были людьми малого достатка, и рано осиротевшему Мухаммеду пришлось наняться пастухом, а затем приказчиком. Лишь женитьба на богатой вдове Хадидже изменила его материальное и общественное положение. С проповедью новой веры, по этим преданиям, Мухаммед выступил около 610 г. в Мекке, но в то время успеха среди своих соотечественников не имел.

Содержание «пророческих» проповедей, насколько о них можно судить по Корану и преданию, подтверждает предположение о том, что новые религиозные представления у арабов возникли и развивались под влиянием перемен, происходивших в со-

циально-экономической жизни; они вырабатывались постепенно в борьбе с защитниками древних культов.

В доводах, приводившихся в пользу единобожия, было немало наивного. В частности, эти доводы отражали преодоление пережитков матриархата — времени, когда женщины часто занимали не только равноправное положение с мужчинами, но даже и более высокое. Ко времени возникновения ислама в хозяйстве древнего араба-кочевника женщина играет все более подчиненную роль. За счет понижения женщины, занятой в основном домашним трудом, возвысилось общественное положение мужчины. Счет родства стал вестись по мужской линии, и религиозные сказания говорили о мужских божествах и духах как об имеющих наибольшее влияние и силу.

Коран отвергал мысль о возможности наличия у Аллаха дочерей, в том числе богинь аль-Лат и аль-Уззы соседнего с Меккой арабского племени хавазин и богини Манаты ясрибских племен аус и хазрадж, прежде всего потому, что допущение этого предположения было бы несправедливо по отношению к Аллаху. Ведь люди, гордясь своим потомством, о дочерях стали умалчивать.

«Видели ли вы, — замечает в связи с этим Коран, — аль-Лат, и аль-Уззу, и Манат — третью, иную? ¹⁴ Неужели у вас (дети. — Л. К.) — мужчины, а у него (Аллаха. — Л. К.) — женщины? Это тогда — разделение обидное. Они — только имена, которыми вы сами называли (их, этих богинь. — Л. К.), — вы и родители ваши. Аллах не посылал с ними никакого знамения. Они (арабы, почитающие вышеперечисленных богинь. — Л. К.) следуют только

¹⁴ Комментируя это место Корана, акад. И. Ю. Крачковский (со смыслом на А. Jeffery. The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Bagdad, 1938, p. 27) отметил, что «Аллат, Мануту, Хубалу — набатейские божества» («Коран». Пер. и прим. И. Ю. Крачковского. М., ИВЛ, 1963, стр. 602, прим. 14; перевод — стр. 420—421. Далее при использовании этого перевода отмечаем его сокращенно буквой «К.», которую ставим в скобках, перед указанием главы и стиха Корана).

На название доисламские божества распространены, однако, и другой взгляд, по которому «Хубал, Узза и аль-Лат по своему происхождению из Вавилона» (Fuad Safar. Mosul Museum and its Antiquities. «Mosul Museum», Baghdad, 1958, p. 9).

О существовании культа аль-Уззы у Лехмидов, в Хире, близ развалин древнего Вавилона, мы уже упоминали.

предположениям и тому, к чему склонны души, а к ним пришло уже от господ их руководство» (53, 19—23). Последним Коран намекал на изрекаемые пророками откровения.

В образах бога, созданных воображением разных народов, всегда отражаются особенности жизни этих народов. Именно из таких антропоморфистских представлений об Аллахе исходил и довод, приведенный в 101-м стихе 6-й главы Корана, гласящий, что бог не мог иметь детей потому, что «не было у него подруги», жены. Впрочем, этот довод мог направляться не только против почитания древнеаравских богинь, но и против христианских догматов, против культа Марии как богородицы.

Распространявшиеся в Аравии единобожные религии — иудаизм и христианство — оказали значительное влияние на древнеаравские культы. Характеризуя «оседлых, но все больше приходящих в упадок городских феллахов», Ф. Энгельс писал, что они в период возникновения ислама «были сильно расколоты и в религиозном отношении»; их религия «представляла собой смесь культа природы с разлагающимся иудейством и христианством»¹⁵.

Как иудаизм, так и христианство имели распространение среди сравнительно многих арабских племен. Принятие этими арабскими племенами монотеистических религий было обусловлено тем, что их общественное развитие шло в противоречие со старыми родовыми и племенными культами. Но вместе с тем распространение иудаизма и христианства не могло не связываться в представлении арабов с политическим гнетом чужеземцев, их врагов. Ведь, например, принятие химьяритским царем Зу-Нувасом иудаизма вызывалось его ориентацией на сасанидский Иран, который, как и Палестина, оказывал поддержку иудейским колониям в Ясрибе (современной Медине) и других местах Западной Аравии. Христианские же влияния, распространенные в Аравии преимущественно в виде несторианства и монофизитства, несмотря на осуждение православием этих течений как еретических, были связаны с экономическими и политическими интересами Византии, Эфиопии и частично (несторианство) того же Ирана. К чему это вело, арабы видели на примере принявших христианство Гассанидов и Лакмидов, самостоятельность ко-

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 222.

торых в конце концов была подавлена византийскими и иранскими государями.

Именно поэтому ханифы и другие пророки, выражавшие в религиозной форме идеи политического объединения арабских племен в их борьбе против чужеземцев, отрицали богов иудаизма и христианства. В их представлениях вместе с тем можно уловить стремление формально связать себя с верованиями, ушедшими в прошлое, в которых, как в древних южноаравских надписях, «все еще преобладает старинная, национальная традиция монотеизма (как у американских индейцев), причем еврейский монотеизм является лишь небольшой частью ее...»¹⁶. Отрицание же ханифами современного им иудаизма могло быть усилено еще и необходимостью преодоления иудаистского представления о том, будто тот, кто принял на себя пророческое откровение вне Палестины, не может быть признан пророком¹⁷.

Однако поскольку иудаизм и христианство в Аравии уже существовали и способствовали разложению древнеаравских верований, они оказали влияние и на формирование учений ханифов, а через них на ислам. Нельзя не принять во внимание также того, что «еврейское так называемое священное писание есть не что иное, как запись древнеаравских религиозных и племенных традиций, видоизмененных благодаря раннему отделению евреев от своих соседей — родственных им, но оставшихся кочевыми племен»¹⁸.

Проповеди пророков содержали обещания близких перемен в жизни арабов, а также пришествия «избавителя» от бед и наступления «конца мира», т. е. имели мессианский и эсхатологический характер.

¹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 210.

¹⁷ J. W. Hirschberg («The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem».—«Rocznik Orientalistyczny», t. XVII — 1951—1952, Krakow, 1953, str. 341) считает несомненным, что это представление «под влиянием евреев, из которых многие были из Мекки», служило аргументом, направленным против провозглашения Мухаммедом его пророческой миссии.

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 28, стр. 210. В позднейшем исламе получает развитие культ Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Моисея (Мусы), а также Иисуса Христа (Исы) как пророков Аллаха, предшественников Мухаммеда. Дальнейшее развитие в одном из крупнейших направлений ислама, шиизме, находит и миф о девственности Марии (Марьям). «Равной Марии» и девственной (батуль) шиитские авторы называют Фатиму, дочь Мухаммеда.

Пророки говорили, что скоро придет «весть» и грядет «час», после которого все невзгоды арабов прекратятся. Об отдельных из этих пророческих проповедей можно судить по Корану, где не раз сообщается, будто «час непременно наступит» (15, 85; 20, 15). Из этого же источника можно видеть, как такие проповеди вызвали вопросы: «когда он наступит?» (79, 42), «к какому времени он приурочен?» (7, 186). Спорили о том, когда придет этот «час» или «день» и «весть» о нем: «О чем спрашивают они друг у друга? О великой вести, о которой они между собой разногласят? Действительно, скоро они узнают ее; да, действительно, скоро узнают» (78, 1—5). Но так как, несмотря на такие заверения, «час» не наступил, а жизнь была все так же тяжела, беспокоившихся стали успокаивать: «Повеленное богом наступит: не просите, чтобы оно ускорилося» (16, 1). «Всему есть определенная пора» (20, 129). «Следуй же за тем, что внушается тебе, и терпи, пока Аллах не рассудит: ведь он — лучший из судящих!» (К., 10, 109) и т. п.¹⁹

Такие проповеди пророков, полные призывов к терпению, конечно, не звали людей бороться за лучшую долю, а, напротив, могли лишь отвлекать их от борьбы, обезору-

¹⁹ Многочисленность таких мест в Коране привела отдельных исследователей к крайнему выводу о том, что Коран, за исключением тех его мест, которые имеют характер законодательный, юридический и по времени своего происхождения являются более поздними, есть новый «Апокалипсис», «откровение о конце мира». Этот взгляд развил проф. Р. Сазанова в его книге «Mohammed et la fin du monde» (Paris, 1911) и затем нашел отражение, например, в работах египетского ученого Таха Хусейна. Любопытно в этом смысле и «важное примечание» проф. Н. Массе, сделанное им при анализе Корана периода «до хиджры» в книге «L'Islam» (Paris, 1930, p. 82; ср. изд. 2 русского перевода с 6-го французского издания: А. Массе. Ислам. Очерк истории. М., ИВЛ, 1936, стр. 78): «...прежде всего, главная идея Магомета была не провозглашением единобожия, но объявлением приближения последнего суда...». На наш взгляд, едва ли правильно отделять проповедь о «приближении последнего часа», имевшую место в период возникновения ислама, от провозглашения единобожия. К тому же мессинские и эсхатологические места Корана, часть которых, безусловно, древнего происхождения, могли быть затем усилены при его редактировании, расстановке в нем диактрических знаков, оформлении как книги (см. гл. II, 1). Нужно иметь в виду, что ожидания наступления «часа» и связанных с ним крутых перемен не раз были и позднее, например, вера в то, что халифату, т. е. государству арабов, суждено просуществовать лишь сто лет. Известно, что подобный «реалистичный психоз» наблюдался и в католических странах Западной Европы накануне 1000 г.

живать. Но в обещаниях пророков были и доводы, отражавшие настроения масс и поэтому получавшие широкое распространение, особенно в Мекке, Ясрибе и таких земельско-дельческих областях, как Йемама (Центральная Аравия), где было много иноверцев и где население страдало от междоусобиц разных родов и племен. В Йемаме глава племени бену-ханифа находился в вассальной зависимости от сасанидского Ирана, хотя и принял христианство. Жившие в Ясрибе и часто враждовавшие между собой племена аус и хазрадж одно время платили дань тому же Ирану и испытывали гнет со стороны племен иудеев бену-куррейза и бену-надир, с помощью которых Сасаниды пытались осуществлять свое господство. Среди иудеев Аравии в то время тоже получили широкую известность мессинские идеи, ожидание прихода мессии.

Весьма характерно также, что даже рисуя фантастические картины наступления «последнего часа» (вроде: «Когда солнце обовьется мраком, когда звезды померкнут, когда горы с мест своих сдвинутся, когда звери столпятся, когда моря закипят..., когда небо, как покров, снимется, когда ад разгорится и когда рай приблизится», 81, 1—3, 5—6, 11—13), пророки находили слова для осуждения обычаев первобытнообщинного строя, пришедших в противоречие с развитием общества. В приведенной тираде критике подвергнут жестокий обычай закапывания новорожденных, если первый ребенок в семье — девочка. Там сказано: «...когда похороненная живую будет спрошена: за какой грех она убита?» (81, 8—9).

Разумеется, подобные проповеди ханифов и иных арабских пророков не могли встречать одинаковый и одновременный успех среди всех слоев населения. Так, правившие в Мекке курейшиты, видевшие в культе Каабы и некоторых других древнеарабских установлениях опору своего господства, в течение длительного времени выступали против ханифов. Положение последних изменилось лишь после того, как им удалось примирить племена аус и хазрадж и встать во главе нового большого объединения арабских племен Хиджаза с центром в Ясрибе, образованного в середине 20-х годов VII в. Весьма характерно, что действия этого объединения во многом были направлены против иноверцев — еврейских колоний Западной Аравии. Последние, как мы отмечали, издавна были связаны не только с Палестиной, но и с сасанидским Ираном. Поэтому выступления

против них могли быть вызваны новыми проявлениями «пробуждающегося арабского национального чувства», о котором писал Ф. Энгельс. Вместе с тем ханифы стали защитниками и ядром создавшейся в Ясрибе «общины верующих», члены которой были объединены не по родовому или племенному, а по религиозному признаку. Это было существенным новшеством, хотя и уживалось с племенным и родовым делением; отражение последнего сохранилось в Коране (49, 13). Часть ханифов Ясриба были выходцами из Мекки, откуда им (из-за преследования политическими противниками) пришлось переселиться. Переселенцев возглавлял, согласно мусульманскому преданию, пророк Мухаммед. От традиционной даты этого переселения (хиджры) — 622 г. н. э. — ведется мусульманский лунный календарь.

Выступая против устоев родового общества, проповедники Ясриба боролись и против родовых религий, против многобожия. Вместо этих культов они проповедовали веру в единого бога Аллаха, название и культ которого восходят, как мы уже отмечали, к главному богу древнего храма Кааба курейшитской Мекки.

Другие боги древних арабов и связанные с их культом фетиши стали в раннем исламе местными святыми и святынями. Так, и при исламе арабы продолжали поклоняться большому серому камню близ Тайфа, в прошлом относившемуся к культу богини аль-Уззы (обычай этот сохранялся у арабов до недавнего времени). Почитаются мусульманами и древнеарабский храм в Мекке — Кааба с его «черным камнем» и иными «святынями»²⁰. В исламе сохранено также почитание духов (джиннов). Коран лишь указывает, что джинны не дочери и не сыновья Аллаха (6, 100), как учили религии домусульманской Аравии. А имена некоторых древних богов стали эпитетами Аллаха. Так, эпитетом Аллаха стало имя бога Рахмана (милостивый), культ которого (по-видимому, еще до выступлений ханифов в Мекке и Ясрибе) проповедовался в области Йемена пророком Масламой (Мусейлимой). Вероятно, в связи

²⁰ «Черный камень» (по-арабски «аль-хаджар аль-асад») представляет собой кусок лавы или базальта метеоритного происхождения. Наряду с «черным камнем» мусульмане почитают в Мекке и другие камни, например «счастливый камень» и «стояние Ибрахима», культ которых тоже является пережитком доисламских верований. Еще см. гл. IV, 2 и 3.

с этим читаем в Коране о проповеди среди курейшитов: «Когда бывает сказано им: поклоняйтесь Рахману, они тогда говорят: „А что такое Рахман? Стапем ли поклоняться тому, кому ты повелеваешь нам?“ и еще дальше убегают» (25, 61). А более поздний мусульманский автор Ибн-Хишам (ум. в 834 г.) в своем уже упоминавшемся нами традиционном «Житии посланника Аллаха» приводит предание, в котором проповедь Мухаммеда уже ставится в прямую связь с пророком из Йемены; лишь его имя подменено именем проповедуемого им бога²¹. «Нам известно, — говорят курейшиты Мухаммеду в названном «Житии», — что этому обучает тебя некий человек из Йемены, по имени Рахман»²². Через Йемену проходил караванный путь на север в Месопотамию и на юг в Неджран и другие области Южной Аравии. И можно полагать, что культ Рахмана был занесен туда с юга. Во всяком случае «рахман» как эпитет бога-отца («милостивый») есть и в древних южно-арабских надписях, в том числе и в сравнительно близких по времени к проповеди Мусейлимы. Так, он есть в надписи упоминавшегося нами эфиопского правителя Абрахы о восстановлении Марибской плотины, датированной 543 г.

С именем бога Рахмана предание связывает также проповедь одного йеменского пророка. Слово это употребляется и теперь в одной из основных формул ислама, с которой начинаются все главы Корана, за исключением девятой, «Бисми-ллахи-р-рахмани-р-рахим», т. е. «Во имя бога, милостивого, милосердного».

Культы некоторых пророков, выдаваемых проповедниками раннего ислама за своих предшественников, также,

²¹ Последующая мусульманская традиция вообще всячески поощряла йеменского пророка и, высказывая презрение к нему, переделала его имя «Маслама» в уменьшительное «Мусейлима». Об этом см.: В. В. Бартольд. Мусейлима. — Известия Российской Академии наук, 1925, стр. 483, а также В. Spuler. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des Islamischen Weltreichs. Leiden, 1952. S. 22. — «Handbuch der Orientalistik», Bd. VI, 1 Abschnitt. Akad. Бартольд считал также возможным, что «между названием племени бену-ханифа и словом „ханиф“ было не только случайное звуковое сходство и что Йемена была не только областью племени бену-ханифа, но и главной областью „ханифов“, как представителей религиозного учения...» (В. Бартольд. К вопросу о сабиях. — Мусульманский мир, Пг., 1917, вып. 1, стр. 39).

²² Полностью предание см. в хрестоматии «Происхождение ислама», составленной Е. Беляевым (М.—Л., 1931, стр. 99—100).

как выясняется, восходят к доисламским верованиям арабов. Таков, например, культ пророка Худа (по Корану, «брата» народа Ад, погубленного «всемиростивным» богом за неверие в проповеди этого его посланца: 7, 63—70; 11, 52—63; 26, 123—139). Почитаемая мусульманами гробница Худа, находящаяся на юге Аравии, в Хадрамауте, по мнению современного исследователя, посетившего ее, была известна с доисламской эпохи²³.

Название новой религии — ислам, что значит покорность, предание себя единому богу, — выражало основное политическое требование сторонников начального ислама, установивших свою власть в Ясрибе. Отсюда в Коране о «посланнике бога» говорится и в такой форме: «Тот, кому надлежит повиноваться» (81, 21) — так, как обращались к вождю арабского племени в доисламский период. Поэтому же в Коране слово «ислам» не всегда отождествляется с верой. Например, читаем: «Пустынные арабы говорят: „Мы веруем!“ Сказжи: вы не уверовали, а говорите: „Мы приняли ислам“; вера еще не вошла в сердца ваши» (49, 14). Отсюда понятно и то, почему до настоящего времени в ряде восточных языков понятие «ислам» передается через «ислам дини» или «дин аль-ислам», т. е. «вероустав покорности». В Коране не раз подчеркивается, что «благочестие перед богом есть покорность», по-арабски «ислам» вас покорность — ислам (5, 5) и т. д. Поэтому и принявшие эту покорность, или преданность, стали именовать покорными, преданными — муслимами, мусульманами. Вплоть до начала IX в. сохранялось и первоначальное название мусульман — ханифы²⁴.

Представления об Аллахе в раннем исламе имели по преимуществу антропоморфный характер. Верили, в частности, что пророки общаются с богом, что последний яв-

ляется им лично, находится с пророками в непосредственной связи. Такие представления есть и в древнейших частях Корана, очевидно, сохранивших многое из заклиний и пророчаний древнеарабских жрецов, хакинов. Например: «Клянись звездой, когда она скрывается: соплеменник ваш не заблудился и с пути не сбился... Его научил крепкий силою, обладатель разума. Он явился ему, находясь на высоте небосклона; потом приблизился и подошел; он был от него на расстоянии двух луков или еще ближе» (53, 1—2, 6—9). «Ваш товарищ, говорится в Коране, видел его (бога. — Л. К.) на ясном горизонте, или, иначе, «при полном свете» (К., 81, 22—23)²⁵. По Корану, Аллах обладает зрением, слухом, голосом, руками, которыми творит; противники его посланника «ухищряются, и ухищряется Аллах. А ведь Аллах — лучший из ухищряющихся» (К., 8, 30); «не овладевает им ни дремота, ни сон» (К., 2, 256).

То, как в этих стихах Коран рисует Аллаха, подтверждает мысль выдающегося древнегреческого мыслителя Ксенофана (570—466 гг. до н. э.), что люди создают богов по своему образу и подобию. Доводы же проповедников культа Аллаха отражают исторические условия, в которых они выступали. Иначе пророки не могли бы доказывать и само существование Аллаха, например тем «знаменем», что птицы держатся в воздухе, летают; их, утверждает Коран, «поддерживает только Аллах» (К., 16, 81).

Власть имущие, как можно судить по Корану и разъясняющим его преданиям, чинили насилие над теми, кто был им неугоден. Так, главы этой общины выступили против ее бедных членов, построивших в Медине покрывную крышей мечеть, в которой они укрывались от дождя и зимней стужи. Мечети же в Аравии тогда строились без крыш: они представляли собой место, обнесенное с четырех сторон стеной. Не было в то время, вопреки позднейшим учениям мусульманского богословия, и определенной стороны поклонения молящегося — кыблы; в Коране говорится, что

²³ См. R. B. Serjeant. *Hud and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt. «Le Muséon», vol. XLVII, 1—2, 1954, p. 121—179; «Arabica», II, 3, Leiden, 1955, p. 377 (рег. J. Sourdel-Thomine).*
²⁴ Позднее арабы употребили слово «ханиф» в смысле сиринского ханфа «эалин, язычник» (В. В. Бартольд. *Сабия и ханифы* — *Март*, стр. 1). Но ближе к нашему времени комментатора пример в Коране, изданном в Казани в середине прошлого столетия, на стр. 47, в примечании к 89-му стиху 3-й главы, написано: «Ханиф теперь то же, что муслим», т. е. мусульманин.

молящийся пророк обращал свое лицо в разные стороны неба (2, 139). Храм, построенный, согласно преданию, «для больных и нуждающихся, для дождливой ночи и зимней ночи»²⁶, Коран объявил мечетью «вреда» и назвал его строителей соперниками и ждецами, стремящимися вносить «разрыв среди верующих». «В ней (в этой мечети, воздвигнутой для нуждающихся.— Л. К.) никогда не становись на молитву... Бог — не вождь людям нечестивым. Здание их, которое построили они, до тех пор не перестанет быть недоумением в сердцах их, пока сердца их не будут истерзаны» (9, 108—111). Лишь позднее, когда ислам распространился и на севере, стали строиться, как правило, мечети крытые.

Этот пример может также служить иллюстрацией того, что в начальном исламе многое было иным, чем сейчас. Он подтверждает, что вообще религиозные верования отражают, хотя и в фантастической форме, действительность и подвержены изменениям в новой исторической обстановке.

Ислам, возникший в период объединения арабских племен и развития классовых отношений, явился отражением социального гнета, он защищал интересы эксплуататорской верхушки. «Верующие! — обращался Коран к нимущим. — Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь посланнику его и тем из вас, которые имеют власть» (4, 62). Таким образом, объединяя людей по религиозному признаку, ислам не устранял социальных противоречий между его сторонниками.

Многие особенности раннего ислама связаны с тем, что он начал оформляться в период зарождения и развития феодальных отношений, когда еще сохранялись остатки первобытнообщинного строя и рабовладельческого уклада, при наличии значительных противоречий между кочевым и оседлым населением. Отдельные стихи Корана, осуждающие ростовщичество, лихву (риба), отражают интересы малоимущих и бедных слоев Мекки, к которым также обращались пророки. Впрочем, позиция пророков, насколько о ней можно судить по Корану, в этом вопросе была половинчатой. Они выступали прежде всего против чрезмерно высоких процентов, когда за одалживаемую монету брали

²⁶ По ат-Табари (Annales, ed. M. J. De Goeje, vol. I. Lugduni Batavorum, 1879, p. 1704 sq.); В. Бартольд. Ориентировка первых мусульманских мечетей.— «Ежегодник Российского института истории искусств», т. I, вып. 2. Пг.—М., 1922, стр. 117.

две, а то и четыре. «Не будьте жадны к лихве,— читаем в Коране,— удваивая ее до двойного количества...» (3, 125). И еще: «...бог позволил прибыль в торговле, но лихву запретил... Верующие, бойтесь бога и оставьте то, что достается вам лихвой, если вы верующие. Если не сделаете этого, то знайте, что у бога и посланника его война с вами. Но если вы покаетесь, то в ваших руках останется капитал» (2, 276, 278—279). Таким образом, эта «война» имела весьма мягкий характер. Она почти не шла дальше некоторого ограничения ростовщичества. Ростовщичество в Аравии и других странах, где ислам являлся государственной религией, продолжало существовать, хотя иногда и в скрытых формах.

С войнами, которые арабы вели между собой и особенно с чужеземцами, связаны учения начального ислама о «священной войне», о нетерпимости к людям иной веры; эти учения также получили отражение в Коране.

В 630 г. или около этого времени торговая Мекка капитулировала перед объединением арабских племен, возглавляемым мусульманами Ясриба (Медины). Борьба между ними носила порой ожесточенный характер. Она включала и хлебную блокаду: в Мекку перестали доставлять из Йемамы хлеб, в котором нуждались курейшиты. Уступчивость курейшитов могла быть вызвана и известием об убийстве иранского шаха Хосроя II (628 г.), в лице которого видели оплот «язычества» на Востоке. После этого правящие круги Мекки едва ли могли рассчитывать на сколько-нибудь скорую и активную помощь извне.

Образовавшееся после капитуляции Мекки новое, еще более крупное объединение арабских племен приступило вскоре к внешним завоеваниям и постепенно оформилось как раннефеодальное государство (халифат), во главе которого стоял халиф, совмещавший светскую и духовную власть. Идеологией халифата был ислам.

Укрепляя свое положение, верхушка нового объединения племен использовала общеарабское движение, породившее пророков и ислам, и приняла суровые меры для устранения препятствий к своему безраздельному господству в Аравии. В частности, ею было потоплено в крови пророческое течение в Йемене, во главе которого стоял Мусейлима; до капитуляции Мекки представители этого течения поддерживали меккинских ханифов-мусульман. Традиционное оправдание расправы с йеменцами как меры,

направленной против возрождения «язычества», исторически несостоятельно²⁷.

Ислам в Медине и в Мекке в ранний период своего развития еще не содержал особых культовых установлений, кроме тех, что были заимствованы из религий древней Аравии (пост, праздник жертвоприношения и связанное с ним посещение храма Каабы и некоторых других «святынь» Мекки, омовение перед молитвой; см. гл. IV). Как видно из Корана, начальный ислам не знал даже такого установления, как ежедневная пятикратная молитва (салат, намаз), которое, хотя и считается одним из главных признаков и требований мусульманства, возникло позднее, под влиянием зороастризма.

Занимая из религий древней Аравии такие обряды и обычаи, как паломничество в Мекку (хаджж) на праздник жертвоприношения, ислам сохранил и многие другие установления, характерные для общественных отношений доисламской Аравии. Примером может служить обычай ношения паломниками в Мекку особого ритуального одеяния (ихрам). Это установление возникло задолго до возникновения ислама, когда у отдельных родов и племен арабов появилась общинная земельная собственность — «хима». На химе обычно располагался центр постоянной или временной оседлости рода или племени. Хима, по верованиям древних арабов, была под защитой их родовых или племенных богов, святилища которых находились на ее территории. Вступая на чужую химу, араб мог чувствовать себя в безопасности, лишь встав под защиту божества этой химы и высказав мирные цели своего прихода. Обычай надевания ихрама или придания своей обычной одежде особой формы как раз и имел этот смысл. Однако чужаку, выразившему таким образом свои мирные намерения, запрещалось

на территории чужой химы рубить деревья, охотиться и т. п. Эти установления и нашли отражение в указаниях Корана, согласно которым верующие не должны убивать «изловленного на охоте», когда они «в запретной одежде», т. е. когда на них надет ихрам (3, 96).

С развитием феодализма, сопровождавшимся захватом феодалами общинных земель, хима как особая категория земельной собственности была постепенно уничтожена. Обычай ихрама, освященный Кораном, остался как пережиток, причем ему были подысканы в исламе новые объяснения.

В период халифата процесс возникновения ислама был персонифицирован, сведен к описанию деятельности его «основателя» — пророка Мухаммеда (Магомета). При этом многое в его жизнеописании изображается похожим на биографии мифических основателей других религий. Согласно разработанным в период халифата мусульманским сказаниям, рождение Мухаммеда было будто бы предсказано не только Иисусом Христом, но и пророками Ибрахимом (Авраамом), Иسمаном, Мусой (Моисеем), т. е. мифическими, вымышленными героями Ветхого завета. Позднейшие мусульманские авторы стали относить к Мухаммеду и те мнимые «пророчества» Библии, которые христианские богословы обычно толкуют как предсказания пришествия Иисуса Христа; культ последнего в измененной форме также усвоен в исламе. Говорится в мусульманских сказаниях и о том, что «свет» Мухаммеда явился в результате первого творческого акта бога, а его последующее земное рождение сопровождалось чудесами. Так, зачатие его, как и других пророков-богов, произошло «непорочно»: чудесный свет попал со лба его отца в утробу матери. Роды у матери Мухаммеда, как и у матери Иисуса, будто бы проходили без боли; перед родами и во время родов «снизошел свет» и т. д. Подобно ряду иудейских богов-пророков, Мухаммед, по учению ислама, «явился в мир уже обрезанным». Как Моисей (по данным вавилонского талмуда) и дети библейского патриарха Иакова — Рубен, Симеон, Гад и Веньямины, Мухаммед родился и умер якобы в одно и то же число, в понедельник и т. п.²⁸

²⁸ Как уже отмечалось, при создании этих легенд была также «уммышленно» определен один и тот же день смерти Мухаммеда и его прибытия в Медину (E. Mittwoch, *Muhammeds Geburts- und Todestag*. — *Islamica*, Vol. II, Fasc. 3, Lipsie, 1926, S. 400).

²⁷ На это, в частности, обратил внимание В. В. Бартольд в его «Мусейиме» (стр. 498 и др.) и в опубликованном письме к востоковеду Н. П. Остроумову (1846—1930) от 21 мая 1924 г. «Уже давно было отмечено, — писал акад. Бартольд в письме, — что восстание арабов после смерти Мухаммеда нигде не имело целью возвращение к языческому культу; руководители восстания хотели быть такими же пророками, каким называл себя Мухаммед. Для меня кроме того ясно, что по крайней мере один из них, Мусейим, стоял ближе к христианству и к первоначальному исламу, чем сам Мухаммед в конце своей жизни, после примирения с курейнитями (Центральный государственный архив УзССР, Ташкент, ф. 1009, оп. 1, л. 27, л. 409 об.).

Возвеличивая Мухаммеда и феодалов-халифов, объявляя его «заместителями», некоторые мусульманские богословы учили даже о том, что «если бы не было Мухаммеда, то мир не вышел бы из небытия».

Такие представления сказочны. Но в жизнеописаниях Мухаммеда, как, например, в уже упоминавшемся «Житии» Ибн-Хишама, переработавшего более старое сочинение Ибн-Исхака (ум. в 768 г.), есть элементы, отражающие отдельные черты действительно существовавших в Аравии в период возникновения ислама религиозных проповедников, пророков, а также сведения об эпохе первых халифов. Эти сообщения дают в целом многое для понимания раннего ислама и поэтому совершенно справедливо используются его исследователями. То же следует сказать и о сведениях относительно раннего ислама и халифата, которые содержатся в греко-византийских, сирийских и армянских источниках.

В незавершенной главе «Мухаммед. Абу-Бекр. Омар» из подготовлявшейся академиком В. В. Бартольд «Истории мусульманского мира» отмечается, что «возбуждает сомнения вопрос, носил ли пророк имя „Мухаммед“ (букв. „прославленный“) с детства или принял его сам, в связи со своей пророческой миссией; в последнем случае первоначальное имя пророка остается неизвестным. Доказывают также, что... все стихи Корана, где оно встречается, должны быть признаны подложными»²⁹. Но если эти стихи признаны и не подложными (их всего четыре с именем Мухаммед и пятый стих с именем Ахмед, который мусульманская традиция также иногда относит к Мухаммеду), то и они, при непредвзятом подходе, не дают достаточного представления о его жизни. Создателя Корана, по-видимому, были связаны уже с более или менее законченной легендой.

Важно, однако, другое. В. В. Бартольд писал, будто «из всех религий ислам был менее всего связан с прошлым своего народа...»³⁰. В этом заблуждении находились и некоторые другие исследователи, пытавшиеся путем рационалистической критики совместить анализ истории Аравии эпохи возникновения ислама с традиционной биографией «посланника Аллаха». На самом деле, как мы видели, ис-

²⁹ Архив АН СССР, ф. 86, оп. 1, д. 113, лл. 122—123 (пагинация В. В. Бартольда).

³⁰ «Две неопубликованные статьи академика В. В. Бартольда о раннем исламе». — «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 229.

лам в своем возникновении не только «связан с прошлым своего народа», но и обусловлен им. В этом выводе нас укрепляют и новые памятники древнеарабской культуры, с каждым годом все в большем количестве становящиеся достоянием науки.

Советские исламоведы уже в первых своих работах выявили несостоятельность взгляда, по которому ислам возник «при полном свете истории»³¹, и решительно порвали с игнорированием социальных корней мусульманства. Историческим условиям возникновения ислама было уделено значительное внимание сторонниками нескольких концепций, выдвинутых в советском исламоведении, в том числе «торгово-капиталистической», «бедуинской» и «крестьянской». Первая из этих теорий, придерживавшаяся ошибочного представления о «торговом капитализме» как особой социально-экономической формации, имела большое распространение до 1931 г. Согласно возникшей в то же время «бедуинской», или «кочевнической», теории, ислам появился в связи с кризисом скотоводческого хозяйства и поисками выхода из этого кризиса в объединении и выселении бедуинов за пределы Аравийского полуострова³². Сторонники третьей из названных теорий, так называемой «крестьянской», видели в начальном исламе движение бедняцких слоев земледельческого населения Хиджаза против знати. Взгляды, по которым «ислам ни в коем случае не появился как религиозная система, но как движение социалистического порядка, выступившее против увеличивающихся земных несправедливостей»³³, высказывались еще в прошлом веке. Несмотря на критику, такие воззрения имеют и современных сторонников³⁴. Преодолевая однобокость

³¹ Теперь о необходимости «рассеять» это заблуждение, пропагандировавшееся, например, столь популярным французским историком и философом, как Эрнест Ренан (1823—1892), пишут уже и некоторые исламоведы Западной Европы, в частности во Франции Режи Блашере (см. R. Blachère. La problématique de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952, p. VII).

³² Этот взгляд связан с концепцией, развитой А. Каэтаном в его «Studi di Storia Orientale» (vol. I et III, Milano, 1911, 1914).

³³ H. Grimm e. Mohammed, Th. I. Münster, 1892, S. 4.

³⁴ См. C. Snouck Hurgronje. Une nouvelle biographie de Mohammed (Отдельный оттиск из «Revue de l'histoire des religions». Paris, 1894, особенно стр. 33—35). Ср.: А. И. Нар-аль-Хатиб. Ал-Наза аль-иштиракий фи-аль-ислам. Бейрут, 1956; Мустафа ас-Сибайи. Иштиракийт аль-ислам. Дамаск, 1959.

и ошибочность таких взглядов, а также уточняя другие концепции происхождения ислама, советские востоковеды пришли к рассмотрению ислама как идеологии классового (феодалного) общества.

Важнейшие положения о происхождении и характере начального ислама даны основоположниками марксизма. Ф. Энгельс подчеркнул, что возникновение и развитие ислама находится в непосредственной зависимости от тех исторических изменений, которые происходили в жизни арабов. И в этом смысле ислам имеет много общего с такими религиями, как буддизм и христианство. «Великие исторические повороты сопровождались переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех донные существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе. Старые стихийно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен или народов... Только по поводу этих, более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску»³⁵.

Изменения в общественных отношениях в Аравии, связанное с ними образование нового политического объединения арабских племен, а затем обширного феодального государства — халифата — явились теми «общими историческими движениями», которые «приняли религиозную окраску» и привели к оформлению идеологии ислама. Ничего «чуждого» в возникновении ислама, таким образом, не было.

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 294.

Глава вторая

КОРАН, ЕГО ДОГМАТЫ И УЧЕНИЯ

1

Почитаемый в исламе в качестве священной книги Коран¹, а также мусульманские сборники священных преданий (сунна) и мусульманское законодательство (шариат) составлены в период средневековья. Учения, изложенные в этих произведениях, оправдывают классовый гнет и жестокость по отношению к покоренным народам. Но эти сочинения — не только документы, свидетельствующие о том тяжелом времени, которое люди переживали в прошлом. Многие их положения и теперь имеют правовое значение в странах, где ислам сохранил роль государственной религии. На Коране принимаются присяги и клятвы, нарушение которых признается тяжчайшим грехом. К отдельным экземплярам Корана и выписанным из него изречениям суеверные люди относятся как к талисманам, имеющим якобы магическую силу. Коран и его толкование (тафсир) составляют один из главных элементов программы ряда учебных заведений Пакистана, Ирана и некоторых других стран. В таких государствах, как Пакистан, в документах, имеющих силу закона, мусульманам предлагается подчинять свою жизнь требованиям и учениям ислама, изложенным в Коране и в сунне.

Коран считается главной священной книгой мусульман. По мусульманской догме, Коран не сотворен, а существовал предвечно, он хранится под престолом Аллаха и как «откровение» передан богом пророку Мухаммеду частями при посредстве ангела Джебраила².

¹ Коран (по-арабски «кур'ан» — букв. «чтение» (от арабского глагола «караа» — читать).

² Джебраил — ангел в исламе, соответствующий христианскому архангелу Гавриилу.

На самом деле происхождение Корана, этой обширной книги, включающей 114 глав разного объема, не имеет ничего общего с религиозным догматом о его «предвечности». Эта книга была составлена в VII в., в период оформления ислама как религии. Она — одна из тех книг, которые имеются и в других религиях и истолковываются их проповедниками как священные. Таковы Веды у индусов, Авеста у зороастрийцев, Библия у иудеев (Ветхий завет), Библия же (Ветхий завет и Новый завет) у христиан. В таких книгах обычно содержатся сказания о боге или богах, их пророках и посланниках, о сотворении мира и человека, а также изложены различные религиозные предписания и иные законоустановления.

В то время, когда составлялся Коран, халифат начал войны за пределами Аравийского полуострова. В результате этих войн в том же VII в. халифат завладел Сирией, Палестиной, Египтом и другими восточными провинциями Византийской империи, подчинил себе Иран, вторгся в Северную Африку, Закавказье и Среднюю Азию. Военные успехи халифата против Ирана и Византии были обусловлены более всего внутренним истощением этих государств.

Уже при первых халифах завоевания столкнули арабов с развитыми культурами Ирана, Византии и других стран, которые имели сложившиеся феодальные формы государственного управления и правовые нормы, регулировавшие их общественную жизнь. Когда эти области стали подвластны халифату, возникла необходимость создать в них подчиненный арабам административный аппарат и выработать соответствующие юридические нормы. Нужно было подчинить определенному распорядку и жизнь самих арабов как в Аравии, так и за ее пределами, где они стали подвергаться все более сильному влиянию со стороны местного населения. Поскольку официальной идеологией халифата стал ислам, с ним должны были быть согласованы как новые, так и старые правоустановления, вернее, те из них, которые сохранялись и приспособивались к нуждам арабского государства. Исходя из таких практических требований, разрабатываются нормы мусульманского права и создается богослужебная литература ислама, его «священные» книги. Самая ранняя из них — Коран, в своем содержании еще почти целиком связанный с Аравией. Корану-книге предшествовали записи законодательного и богослужебного значения, существовавшие, как можно судить по преданию,

уже при первых халифах. Некоторые из них восходили к аналогичным записям проповедников раннего ислама в Мекке и Медине. Таким записям — «чтениям» — придавалось значение руководства, хотя тексты разных записей не были согласованы и, как отмечают предания, по одним и тем же вопросам имелись разногласия. С распространением ислама и власти халифов на большой территории наличие противоречивых записей могло дать повод к отклонениям в богослужебной и законодательной практике, привести к нежелательным для центральной власти осложнениям. Поэтому возникла необходимость устранить разноречивые списки и составить единый свод записей в виде канонического писания — Корана.

О значении, которое придавалось составлению такого свода, можно судить уже по тому, что этим делом руководили представители правящих кругов во главе с халифом.

Тот факт, что эта книга написана при халифах, подтверждается свидетельствами мусульманского предания и арабскими историками. Так, знаменитый историк ат-Табари (838—923) отмечает 138-й стих 3-й главы Корана, где в третьем лице говорится о возможной смерти пророка Мухаммеда, как стих, неизвестный при жизни «основателя» ислама.

Одна из первых попыток составить Коран как «чтение», положения которого обязательны для всех мусульман, была предпринята, согласно той же традиции, при халифе Османе, правившем в 644—656 гг. К тому времени в мусульманской общине уже появилось несколько разноречивых списков («чтений»), которым придавалось религиозное и законодательное значение. И, естественно, в политических интересах халифа было заменить их одним, вполне устраивавшим господствующие круги списком.

Дальнейшие изменения в Коран вносились, по-видимому, в течение длительного времени. Как и составление Корана, эти его изменения (или, иначе, интерполяции и редакции) происходили в условиях обостренной политической и религиозной борьбы. Достаточно напомнить, что из четырех первых халифов, выдаваемых мусульманской традицией за «праведных» (Абу-Бекр, Омар, Осман, Али — правил последовательно с 632 по 661 г.), только Абу-Бекр умер естественной смертью. Омар, Осман и Али кончили жизнь от руки представителей враждебных политических групп. Время же их правления, выдаваемое мусульманскими

богословами сунитского направления ислама (о нем см. ниже, гл. III, 1) за «счастлиную эпоху», в действительности ознаменовалось многими грабительскими нападениями, разорявшими беззащитное население, и острой политической борьбой внутри правящей верхушки халифата.

По-видимому, не случайно и позднейшее предание связывает эту политическую борьбу того времени с составлением Корана. Так, по преданию, один из списков Корана, отличавшийся по содержанию и известный сравнительно широкому кругу лиц уже после составления «османовского» списка, принадлежал ибн-Мас'уду — политическому противнику халифа Османа. А по учению богословов шиизма, второго по числу последователей направления в исламе, халиф Осман по политическим соображениям не дал включить в Коран главу «Два светила», в которой наряду с пророком Мухаммедом прославляется почитаемый шиитами Али, бывший халифом в 656—661 гг. Впрочем, анализ этой главы, неоднократно издававшейся шиитами, показывает, что она представляет собой составленную в более позднее время стилизацию под Коран, включающую ряд выражений, встречающихся в разных его местах.

Текст Корана, ставший каноническим, дополнялся и подвергался изменениям и при делении входящих в него материалов на главы (суры) и стихи (аяты), а особенно тогда, когда в нем были поставлены диакритические, т. е. различительные, значки, чтобы отличить одну арабскую букву от других, графически изображаемых одинаково с ней. Последнее имело место не ранее 702 г., когда был основан город Васит, где, по преданию, эти значки были поставлены по предложению известного своей жестокостью наместника Ирака аль-Хаджаджа (660—714)³.

³ Об аль-Хаджадже мусульманские авторы и в близкое нам время писали как о «Героне магометанской истории» (Husain R. Sa'udi. *Saints of Islam*. London, 1908, p. 9). Впрочем, как отмечалось в печати, следует учитывать возможность искажения образа аль-Хаджаджа в произведениях периода правления Аббасидов, когда по политическим причинам были очернены многие из тех, кто служил династии Омейядов. При выяснении степени участия аль-Хаджаджа в установлении текста Корана важно учесть и то, что он происходил из хиджазского племени сакиф, еще в период возникновения ислама известное своими педагогами и грамотеями-писарями: «На заре VIII века и. э. появилась идея, утверждающая, что только писари-сакифиты способны точно записывать текст Корана» (R. Blachère. *Introduction au Coran*. Paris, 1947, p. 75—76).

До того времени существенные разночтения могли возникать также из-за того, что в древнем арабском письме не указывались удвоения букв и, как правило, не ставились краткие гласные, отчего не было ясно, в прошедшем или настоящем времени употреблен тот или иной глагол, и т. п. Более поздними являются и заголовки глав Корана.

Составлен Коран на том арабском языке, который, как отметил акад. Крачковский, «мы называем „лесенным“, ис (он) значительно затемнен при письменной фиксации»⁴.

Для выяснения того, как вырабатывались канонический текст Корана и его толкование, немалый интерес представляет также история практики чтения Корана. При очень малом развитии грамотности эта практика имела огромное значение. Из-за несовершенства раннего хиджазского, или куфического, письма чтение мог придавать различный оттенок и даже разный смысл не только передаваемому на слух, но и прочитанному или усвоенному на слух и передаваемому им затем наизусть. К этому чтению могли побуждать личный вкус, пристрастие и антипатия, политическая или религиозная ориентация близких ему людей. Принятое же чтение затем оказывало влияние на последующее закрепление текста при составлении в нем диакритических значков и т. п. Безусловно заслуживает внимания указание современного переводчика и интерпретатора Корана Режи Блашера на то, что наука чтения «влияла на фиксацию текста Корана»⁵. Не случайно, что и после установления канонического текста Корана разные чтения этой книги продолжали существовать, хотя, правда, в основном уже как формы декламации. К X—XI вв. установилось несколько «школ» такого чтения; некоторые из них существуют и в наше время.

При установлении канонического списка Корана записи, послужившие ему основой, а также все другие его списки, содержавшие разноречивые тексты, под угрозой жестокого наказания должны были уничтожаться, сжигаться. Не найдены они и сейчас, хотя есть данные, что списки с текстом, существенно отличавшимся от официального, существовали еще в IX—X вв. Такой список был, например, у египетского историка того времени Ибн-Куейда.

⁴ «Коран». Перевод и комментарий И. Ю. Крачковского. М., 1963, стр. 663.

⁵ R. Blachère. *Introduction au Coran*, p. 102—103.

Самые древние из сохранившихся рукописей с текстами Корана датируются концом VII или началом VIII в., т. е. относятся ко времени редакции, произведенной по поручению аль-Хаджаджа. Книги принимает и так называемый «османовский» список Корана, в течение столетий выдававшийся богословами за первоначальный, с которого якобы списывались копии. Согласно легенде, во время чтения этого списка халиф Осман был убит сторонниками его преемника, халифа Али. «Османовский» список уже имеет диактрические значки (черточки, заменяющие, как обычно, в куфическом почерке точки), но в нем еще нет других над- и подстрочных знаков, принятых в позднейшем арабском письме (хемза, меда, тешид, сукун, краткие гласные). Беспристрастное исследование списка показало, что он не мог быть написан ранее конца первой четверти VIII в., или, иначе, начала II в. хиджры, т. е. спустя целых полстолетия после смерти халифа Османа. Относительно же «священной крови халифа Османа», будто бы обогрившей этот список, исследовавший его арабист А. Ф. Шебуни писал: «Может быть, давно прежде было меньше крови, чем теперь; может быть, кровавые пятна подвергались такой же реставрации, какой... подвергался и текст,— теперь про это мы утвердительно ничего не можем сказать, но одно несомненно, что давно или недавно, но те пятна, которые мы видим теперь, намазаны не случайно, а нарочно, и обман произведен так грубо, что сам себя выдает. Кровь находится почти на всех корешках и с них расплывается уже более или менее далеко на середину листа. Но расплывается она совершенно симметрично на каждом из смежных листов: очевидно, что они складывались, когда кровь еще была свежа. И при этом еще та странность, что такие пятна идут не сплошь на соседних листах, а через лист... Очевидно, что такое распределение крови случайно произойти не могло, а находим мы его таким постоянным»⁶.

Таким образом, этот «священный» список, в течение длительного времени находившийся в распоряжении мусульманского духовенства мечети Хаджа Ахрар в Самарканде, не имеет ничего общего с тем, за что он выдавался. Подобные ему «османовские» Кораны со следами крови по-

казывались мусульманам и в Египте, Испании (с XII в.— в Марокко), Турции (Константинополь), Палестине и других местах. Возникновение их связано с обожествлением халифов и других феодалов, с культом святых ислама (см. гл. IV, 3).

Уничтожение разноречивых списков Корана, произведенное по указанию халифов,— наиболее серьезное препятствие при изучении истории возникновения текста и редакций этой книги. В сохранившихся и распространяемых сейчас списках Корана есть лишь некоторые отличия, сводящиеся в основном к разному делению на стихи, и другие разделы (например, джузы или сипары, всего 30), введенные для удобства чтецов. Общее число стихов в старейших списках Корана колеблется в пределах от 6204 (в басрийском списке) до 6236 (в куфийском, индийском и некоторых других списках); в общериняных списках, размножаемых теперь типографски, обычно 6226 или 6238 стихов.

Написан Коран рифмованной прозой, в своих древнейших частях близкой к той, которой еще лет за 150 до появления ислама пользовались арабские жрецы (кахины). Но единства стиля в Коране нет. Его религиозно-догматические, мифологические и законодательные материалы распадаются на несколько групп, из которых одни явно принадлежат к более древнему, а другие — к более позднему периоду.

Содержащиеся в Коране сведения представляют интерес для характеристики эпохи возникновения ислама, общественной жизни арабов того и близкого ему времени. В этом смысле знаменательны, например, и те места Корана, где запрещаются как «худой обычай», или, иначе, «плохой путь», браки между ближайшими родственниками, т. е. кровосмешительство, имевшее место при групповых браках в первобытнообщинном обществе. Такие браки в виде пережитка могли сохраняться и в период установления классовых отношений. Коран дважды оговаривается, запрещая браки с матерями, дочерьми, сестрами, тетками, племянниками и другими близкими родственниками, что «остаются такие браки, прежде сего уже совершившиеся» (4, 26 и 27). Характерно в этом отношении и упомянутое нами в первой главе осуждение Кораном обычая закапывания в землю новорожденной девочки — первенца в семье. В то же время Коран, освящающий порядки общества, разделенного на antagonистические классы, разрешает

⁶ А. Шебуни. Куфический Коран. — «Записки Восточного отделения Русского археолог. общ-ва», т. VI, вып. 1—4, СПб., 1892, стр. 76—77.

множество, продажу невест, выдачу замуж малолетних и другие установления, принижающие женщину как в моральном, так и в имущественном отношении (см. гл. V).

В Коране имеются и другие стихи и главы, с большей или меньшей достоверностью передающие действительные события из истории Аравии. Это описание военных столкновений и пересказы агитационных речей вождей раннего ислама, дошедших до нас, вероятнее всего, с большими искажениями, а также правовые (имущественные, наследственные, уголовные и другие) установления ранней мусульманской общины, наложившие на Коран печать «судебника» арабов.

Поскольку Коран составлялся и редактировался в период, когда халифы начали завоевательные войны вне Аравии, в нем есть стихи, отражающие существенные стороны их внешней политики. В области религиозной у халифата в первый период завоевания были, по-видимому, в наибольшем ходу положения, близкие к тем, которые выдвигались проповедниками раннего ислама в Ясрибе (Медина), когда они стремились укрепить там свою власть. Эти положения отражены, например, в следующих стихах Корана: «В религии нет принуждения» (2, 257); «Призывай на путь господ твоего мудрыми, добрыми наставлениями и ведай с ними споры о том, что добро... Если наказываете, то наказывайте соразмерно тому, что считается у вас заслуживающим наказания; но если будете снисходительны, то это будет лучше для снисходительных» (16, 126—127). Допускалось даже расходование части установленной Кораном подати (в качестве милостыни — садака, 9, 60) на нужды тех, кто склонил свои сердца на сторону мусульман и халифата. Придерживаясь такой умеренной политики, «снисходительные» правители, не успев еще создать государственный аппарат, достаточный для систематического выколачивания из покоренного населения податей и натуральных повинностей, получали возможность оставлять у себя в тылу сравнительно небольшие отряды, бросая основные силы на завоевание новых земель. Огромные же средства, которые требовались для дальнейших походов, они получали главным образом как военную добычу.

Последнее, очевидно, определило и то, что одна из глав Корана (8-я) была названа «Добыча». «Рвение», «усердие» в битве с неверными — по-арабски «джихад» — толковалось как «война за веру». В этом смысле наряду со

словом «джихад» война называлась и «путем божьим» (сабил аллах: 2, 149, 186, 215), а о захваченном писалось как о добре (33, 19). Освящены Кораном и те обременительные подати (в частности, подушная — джизья, 9, 29), которыми облагалось население в новых областях халифата; подобные подати существовали в Византии и Иране еще до возникновения ислама. Из этих податей джизья так обоснована в Коране: «Войдите... с теми из получивших писание, которые не принимают истинного вероустава, пока они не будут давать выкупа за свою жизнь, обесиленные, униженные» (9, 29). «Людьми писания» (ахль аль-китаб), или зиммийми, считались иудеи и христиане, почитавшие Библию. К людям остальных вер (идолопоклонникам, многобожникам) применялись другие положения, требовавшие от них под угрозой смерти принятия ислама⁷.

Довольно частое упоминание в Коране моря, приносящего людям пищу и драгоценности, и кораблей, с шумом рассекающих его просторы, обусловлено активным участием арабов еще задолго до ислама в кораблевождении, морской торговле. Арабы занимались также рыболовством, добычей жемчуга и кораллов.

Наиболее старыми местами Корана являются, по-видимому, те, которые содержат краткие красочные клятвы, где причудливо отразилась зависимость древних арабов от явлений природы и их наивная вера в то, что благополучие человека обязано сверхъестественным силам. Здесь же имеются сведения об отдельных чертах общественной жизни, в частности о наличии в Аравии городов. Например: «Клянусь небом, проливающим дожди; клянусь землею, вырастающей травы...» (86, 11—12). Или: «Клянусь смоковницей и маслиной; клянусь горою Синином и этим безопасным городом...» (95, 1—3). Или еще: «Клянусь небом, украшенным созвездиями зодиака, и днем предвозвещенным, клянусь свидетельствующим и тем, о чем он свидетельствует...» (85, 1—3). Такие клятвы были связаны и с

⁷ Впрочем, с зороастрийцев также брали джизью. Так, в «Книге завоевания стран» историка IX в. Безазури говорится о «поголовной подати с огнепоклонников» (изд. М. J. De Goeje, стр. 77). В IX столетии к ним были приравнены и саевы (их упоминает Коран, 2, 59), жившие в Харране, а с XIV в. — немусульмане-китайцы. Все они назывались тогда зиммийми (ахль аз-зимма, т. е. людьми договора, обязательства). Харадж и джизья до середины VIII в. обычно понимались как синонимы, подменяют одно другое; в ходу было также название подати «вазифа» (чаще так обозначали дань).

ожиданием перемен в судьбах людей, с верой в близкое наступление «последнего дня», который предсказывали «пророки». Например: «Клянись посылаемыми поочередно, несущимися быстро; клянись показывающими ясно, различающими верно, передающими наставления и прощение, и угрозу; предвозвещенное вам уже готово совершиться» (77, 1—7). Более всего таких мест в последних, коротких главах Корана.

Около четверти Корана занимают сказания о пророках, обычно сопровождающиеся обещаниями жестокой расправы с теми, кто не будет слушаться «вестников бога». Многие из этих сказаний являются несколько измененными мифами, заимствованными из более древних, чем ислам, религий и из их священных книг. Так, в Коране содержатся рассказы о библейских пророках, патриархах или их потомках: о Ное (Нухе), Аврааме (Ибрахиме), Лоте (Луте), Исааке (Исхаке), Исмаиле, Иакове (Якубе), Иосифе Прекрасном (Юсуфе), Моисее (Мусе), Аароне (Харуне), Иове (Айюбе), Давиде (Дауде), Соломоне (Сулеймане), Илье (Ильясе), Иисусе Христе (Исе); последний называется также Иса ибн-Марьям (т. е. Иисус, сын Марии) и без имени: Сын Марии. В соответствии с библейским мифом об Ионе, усвоенным Кораном, пророк Юнус (Иона) называется также Сахиб аль-хут, т. е. товарищ рыбы — в смысле «поглощенный рыбой» (ср. Коран, 21, 87; 37, 139—148; 68, 48 и Библия, Книга пророка Ионы, главы 1—3)⁸. В Коране утверждается, что Моисею дан «Закон» (Таурат, т. е. Пятикнижие, Библия), Давиду — «Псалтырь» (Забур), Иисусу — Евангелие (Инджиль); Коран-де есть следующее за этими писаниями «благовестие».

Вместе с тем переданные в Коране библейские сказания порой выдаются за новые, раньше людям якобы не известные. Так, версия библейского мифа об Иосифе Прекрасном (Юсуфе), его отце и братьях, изложенная в главе 12 — «Юсуф», названа не только «лучшим из рассказов, которые мы (бог) открыли в этом Коране» (12, 3), но и тайной, «одной из неизвестных повестей» (12, 103). В действительности же в близкой Корану библейской версии миф об

⁸ Во вместилищной мечети Наби Юнус, в Мосуле (Ирак), на левом берегу Тигра, мусульманское духовенство демонстрирует и теперь (что наблюдал в декабре 1959 г. пишущий эти строки) как «гробницу» Юнуса, так и кусок высушенной рыбы, во чреве которой, по преданию, побывал пророк!

Иосифе Прекрасном был широко распространен за много веков до возникновения ислама.

Среди имен и прозвищ, упомянутых в Коране, имеется прозвище «Зу-ль-Карнейн», т. е. «владелец двух рогов», «двурогий» (в смысле «обладатель символа божественного могущества»), под которым в исламе почитается в качестве пророка знаменитый полководец и государь древности Александр Македонский (Искандер). Легенда о нем, изложенная в Коране (18, 82—97), во многом перекликается с сирийским сказанием об Александре Македонском, относимым к VI—VII вв. — ко времени, близкому составлению Корана.

Заимствовав культ Иисуса Христа, Коран вместе с тем выступает против христианского учения о его «единосущности» с богом, как и вообще против представления о «тринце» (4, 169). По Корану, «богу несвойственно иметь детей» (19, 36). И «откуда будут у него дети», раз у него «нет подруги» (6, 101; 72, 3). Утверждая, что «мессия — сын божий», христиане, по Корану, «уподобляют себя неверным, бывшим прежде» (9, 30). «...Сын Марии... он только раб наш, которого мы облагодетельствовали и поставили его в пример сынам Израиля» (43, 57 и 59).

Выступая против почитания Иисуса Христа как «сына божия», дословно «сына Аллаха», и неосновательно приписывая подобное почитание также иудаизму: «Иудеи говорят: „Узайр (предположительно — Ездра. — Л. К.) — сын божий“, сын Аллаха (9, 30), Коран все же выделяет христиан (как и иудеев) из общей среды многобожников. Желая оправдать положение, согласно которому Иисус учит «правильно» — он даже якобы был послан богом для «благовестия» о том, что после него придет пророк Мухаммед (Ахмед — 61, 6), — и лишь его последователи извратили истинный смысл этой проповеди, Коран приписывает мифическому Иисусу следующие слова: «Сыны Израиля, поклоняйтесь богу, господу моему и господу вашему! Кто придумывает соучастников богу, того бог лишит рая, тому жилищем будет огонь, для беззаконников не будет защитников» (5, 76). Считая христиан, как и иудеев, «людьми писания», правильно переданного пророками и лишь искаженного позднее их последователями, Коран берет на себя миссию «исправления» этих извращений.

Наличие в Коране многих в той или иной мере подновленных старых сказаний, по-видимому, вызывало возра-

жения уже при его составлении. Это отражено и в Коране, хотя его авторы и расценивают такие возражения, как слова «неверных»: «Когда читаются им наши знамения (аяты, т. е. стихи Корана.— Л. К.), они говорят: „Мы уже слышали их! Если бы мы захотели, то сказали бы такие же, как и эти; это только истории о старине“» (8, 31). Хариджиты — последователи одного из старейших направлений ислама (см. гл. III, 7) — отбрасывают 12-ю главу Корана (суру «Юсуф») как имеющую любовный характер, а сторонники другого направления — шииты, как мы уже знаем, считают, что Коран неположен.

Коран утверждает, что в нем нет противоречий (4, 84). На самом же деле противоречий в этой книге очень много и касаются они существенных сторон учения ислама, как, например, того, когда наступит «загробная жизнь». Один ответ гласит, что божественное возмездие наступит сразу после смерти (2, 49; 3, 163—165; 16, 30—34; 47, 29—30), другой утверждает, что умершие лишь после дня воскресения мертвых и всеобщего божьего суда получат «направление» на дальнейшее загробное житие. Воскреснуть до этого они не смогут: «позади их преграда до дня, в который они воскресены будут» (23, 102). Нет единства в Коране и по вопросу о том, волен ли человек в своих помыслах и действиях, или он целиком во всем зависит от бога, слепо выполняет желания и предначертания Аллаха, независимо от того, совершает добро или зло.

Так как с самого начала Корану придавалось не только религиозное, но и законодательное значение как «арабскому судейнику» (13, 37), то рано возникла потребность в разъяснении подобных противоречий. Этот вопрос особенно осложнился, когда наряду с Кораном появилась литература мусульманского предания (сунна) и законоведения (фикх, шарият) и встала задача оправдания Кораном выдвигавшихся жизнью нововведений. В связи с этим была создана особая богословская теория «насх», делирующая все стихи Корана на «отменяющие» и «отмененные» и насчитывающая в нем 225 противоречий. Согласно этой теории, сорок глав Корана (т. е. более трети всех глав) содержат отмененные стихи. Объяснение противоречий в такой несотворенной истине, как Коран, богословы ищут в его же стихах, в одном из которых сказано: «Когда мы отменяем какой-либо стих (аят), или повелеваем забыть его, тогда даем другой, лучший того или равный ему» (2, 100).

52

Характер противоречий Корана указывает на компилятивность этого сочинения, составители которого пользовались разными источниками.

О компилятивности, а также о небрежностях, допущенных при составлении и редактировании Корана, говорит и то, что в нем почти постоянно нарушается хронологическая и смысловая последовательность. Естественно, эти неувязки в тексте могли быть вызваны острой политической борьбой, в условиях которой производилось составление и редактирование Корана, а также отсутствием у его составителей достаточного опыта в создании обширных сочинений, сборников. Но толковать их как признак совершенства невозможно, разве что сознательно выдавать черное за белое.

За немногими исключениями главы Корана, начиная со второй, названной «Корова» («Аль-Бакара»), расположены так, что по своему размеру к концу книги они все более уменьшаются. Если во второй главе 286 стихов, то в третьей — 200, четвертой — 175, пятой — 120 и т. д. В главах 103, 108 и 110-й всего лишь по три стиха (в последней, 114-й главе, шесть стихов). Но эта «последовательность» только внешняя. В большой мере условными оказываются также названия глав и обозначения в подзаголовке: «мекканская» или «мединская». На это обстоятельство было обращено внимание еще в средние века. Однако произведенные с тех пор попытки хронологического расположения глав и стихов Корана (толкователя Корана Джелаладдина Суйути, 1445—1505, а затем европейских исследователей Г. Вейля, А. Шпренгера, В. Мьюра, И. Родвелла, Г. Гримме, Т. Нельдеке и Ф. Швалли, Р. Блашера и др.) не дали до сих пор больших результатов⁹. Это объясняется прежде всего тем, что все названные исследователи в той или иной мере находились в плену мусульманской традиции, в сетях авторов «неисчерпаемых морей» предания, хотя у последних не было заслуживающих доверия источников, кроме того же Корана. В связи с этим еще в прошлом столетии немецкий исследователь А. Шпренгер высказал мысль

⁹ Несостоятельность таких хронологий на отдельных примерах была убедительно показана, например, в работах К. С. Канталаевой «К вопросу о хронологии 8-й, 24-й и 47-й сур Корана» («Доклады АН СССР», В. 1927, стр. 102—107) и др. Также см. Л. К. Имо-вич. Содержание Корана, изд. 2. М., 1930, стр. 19 и сл., R. Blachère. Introduction au Coran, p. 198—263.

53

о том, что «необходимо объяснить Коран посредством самого Корана»¹⁰. Но самим же А. Шпренгером это положение не было последовательно применено. Вполне эта идея не осуществлена и поныне, хотя ее правильность не раз подтверждалась. Особое значение приобрело это положение Шпренгера с того времени, когда трудами Гольдциера и других выяснено происхождение хадисов и установлен факт, что «вместе с хадисами падают также основанные на них тафсир и сира»¹¹ (традиционная биография Мухаммеда)¹².

В новом английском переводе-интерпретации Корана, выполненном в стихах А. Арберри¹³, традиционные обозначения глав, «мекканская» или «мединская», вообще отсутствуют. Однако в данном случае трудно расценить это как шаг вперед, так как автор интерпретации, выдвигая правильную задачу — понимать Коран не только в деталях, но прежде всего в целом, — решает ее исходя из религиозной традиции, идет не столько путем науки, сколько путем «мистического приближения»¹⁴.

Для правильного решения проблемы, выдвинутой А. Шпренгером, интересен перевод Корана И. Ю. Крачковского, опубликованный посмертно в 1963 г. Уже основная формула ислама, начинающая главы Корана, передана в нем словами «Во имя Аллаха...», а не «Во имя бога...», как ее теперь обычно воспринимают (см. у нас гл. I). Принципиальность такого перевода особо оговорена переводчиком¹⁵. И это понятно. Культ Аллаха как бога ислама в период составления Корана еще только выделился из числа других богов древних арабов. Поэтому и проповедники раннего ислама, в том числе авторы и редакторы Корана, были прежде всего заинтересованы не в проповеди абстрактного бога, а в утверждении уже известного арабам Аллаха как единого бога, новое представление о котором должно было устранить культы всех старых богов и

¹⁰ A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Bd. I. Berlin, 1861, S. XVII.

¹¹ C. A. Becker, *Prinzipielles zu Lamemens' Sirastudien*. — «Der Islam». Bd. 4, Strassburg, 1913, S. 264.

¹² В. Бартольд. К вопросу о сабиях. — «Мусульманский мир», 1917, вып. 1, стр. 36.

¹³ A. J. Arberry. *The Koran Interpreted*, I—II. London — New York, 1955.

¹⁴ Ibid., II, p. 16 (предисловие).

¹⁵ «Коран», стр. 503.

богинь. Но, к сожалению, перевод И. Ю. Крачковского остался неоконченным. «Окончательная редакция перевода не была завершена, а обширный подготовительный материал не был целиком реализован. Самый текст перевода остался литературно необработанным, местами сохраняя форму подстрочника. В окончательной редакции перевод ряда стихов, может быть, получил бы иную формулировку, как об этом можно думать на основании переводов коранических цитат в позднейших работах И. Ю. Крачковского»¹⁶.

В комментариях, имеющих форму предварительного «краткого конспекта примечаний», сохранилось порой сильное влияние мусульманской традиции и ее модернизационных истолкований. Обозначения глав как «мекканская» или «мединская» у И. Ю. Крачковского отсутствуют, но завершает перевод «Хронологический порядок сур», воспроизводящий их по схеме Т. Нёльдеке.

В ряде стран Востока едва ли не главным препятствием для беспристрастной научной оценки Корана и теперь остается догмат о его несотворенности. Правда, этот догмат уже очень рано вызывал споры и разногласия в среде мусульманских богословов. Он подвергался критике и в течение мутазилитов (от арабского «мутазила» — удаляющиеся, отходящие), которое в правление аббасидского халифа Мамуна (813—833) было принято как обязательное, государственное. Инакомыслящих преследовала своего рода мусульманская инквизиция — михна. Но течение мутазилитов, пытавшееся примирить ислам с некоторыми положениями античной философии, вскоре же, при халифе Мутаваккиле (847—861), было отвергнуто. Все же при мутазилитах имели место смелые выступления против Корана, независимые суждения о нем.

Поэт Башшар ибн-Бурд (убит в 783 г.) на одном многочисленном собрании в Басре, выслушав стихотворения современных ему поэтов, сказал о некоторых из них: «Эти стихи лучше любой суры Корана». А младший современник Башшара ибн-Бурда, арабский поэт Абу-ль-Аталия (ок. 750—825), не только не признавал несотворенности Корана, но и считал, что некоторые из его собственных стихотворений по своим качествам намного выше коранических глав.

¹⁶ Там же, стр. 10 (предисловие В. Беляева и П. Грязневича).

В IX в. с резкой критикой Корана как литературного памятника выступил и другой арабский мыслитель и литератор — Ибн ар-Равенди, примыкавший раньше к мутазилитам, а затем разошедшийся с ними и написавший против них несколько сочинений. «Его анализ направлялся и на сущность догматики вообще всех откровенных религий: в явлениях видимого мира он не мог усмотреть подтверждения мудрости или справедливости его творца. При таком необычном для мусульманской среды содержании его произведений вполне понятна их литературная судьба. Они до нас непосредственно не дошли и только по отрывочным упоминаниям опровергавших его врагов можно составить некоторое представление, конечно, принимая во внимание искажающую призму полемики»¹⁷.

Передовые люди Востока еще в средние века развили смелую критику Корана, не отдавая при этом предпочтения ни одной религии. Так, выдающийся поэт и философ Абу-ль-Ала аль-Ма'арри (973—1057), родом из Сирии, в своем сборнике «Обязательно ли то, что не обязательно» («Аль-Лузумийят») писал: «Вера и неверие... предания, которые преемственно повествуются... Коран, текст которого тщательно изучается... Библия... евангелия... У каждого народа есть своя ложь, в которую, однако, люди свято веруют. Может ли после этого какой-либо народ хвалиться, что он идет путем праведным?»¹⁸.

¹⁷ И. Ю. Крачковский. Забытый источник для характеристики сочинений Ибн ар-Равенди. — Доклады АН СССР, В. 1926, стр. 71.

¹⁸ Возможно и другое чтение: «...Книга откровения (Коран), которая выставляется как авторитет, и Пятикнижие...» и т. д.

¹⁹ Исходя из этого и аналогичных вольнодумных положений, высказанных в «Аль-Лузумийят» и некоторых других произведениях арабского поэта, немецкий арабист Аугуст Фишер (1865—1949) в посмертно опубликованной работе говорит о том, что средневековое движение европейского свободомыслия, позднее нашедшее выражение, в частности, в известном трактате «О трех обманщиках», идейно связано с влиянием Абу-ль-Ала. Указывая на живое общение и энергичную перепику, которые имел Абу-ль-Ала «с выдающимися умами» разных стран, А. Фишер пишет: «Его мысли должны были достигнуть в Сирию ушей и глаз многих и оттуда найти дорогу в Южную Италию и Андалусию, потому что связи между Востоком и Западом были оживленными». Если «по предложению и обвинению папы Григория IX острое слово о трех обманщиках было высказано Фридрихом II» (1194—1250), то в этом нет ничего удивительного: император Фридрих II как пишет А. Фишер,

Воздав должное своему предшественнику, видному арабскому поэту аль-Мутанабби (915—965), Абу-ль-Ала написал к сборнику стихотворений последнего комментарий, вольнодумно назвав его «Чудо Ахмеда». Рукопись этого сочинения хранится в собрании Института народов Азии Академии наук СССР. Описавший ее исследователь, отмечая необычность («кошунственность») ее названия для мусульманина, правильно указывает, что оно «заключается в двусмысленной игре именем Ахмед и в возникающем из этой игры намеке: это, с одной стороны, имя поэта, с другой же — частая замена имени пророка Мухаммеда (так он, согласно мусульманской традиции, раз назван в Коране — Л. К.); как Коран является чудом, открытым Аллахом Мухаммеду, так стихи аль-Мутанабби являются чудом, созданным им самим»²⁰. Тем самым в замаскированной форме Абу-ль-Ала выступил против тезиса о несотворенности и божественном совершенстве Корана, с которым будто бы не может сравниться ничто другое, созданное людьми.

Несостоятельность догмата о несотворенности Корана мутазили и их предшественники доказывали и не лишены интереса сопоставлениями с отвергаемым исламом христианским учением о Иисусе Христе. Если эта книга, говорили защитники тезиса о сотворенности Корана, — слово божье, вечное, как бог, тогда нет различия между мусульманской верой и христианским учением о единственности

с детства владел арабским языком, «при его дворе в Палермо играли большую роль сарацины» и, «питая большой интерес к мавританскому мусульманскому просвещению», он мог знать и смелые мысли, высказанные Абу-ль-Ала. К тому же, по мнению А. Фишера, Фридрих II «был свободомыслящим и страстным борцом с религиозными предрассудками». Таким образом, хотя прежний исследователь Шерер «ищет начало этого движения (свободомыслия) в Европе — Л. К.) в средневековой Испании, а я, — пишет А. Фишер, — осмеливаюсь через Андалусию проникнуть на Ближний Восток, в Сирию и найти по меньшей мере сильные побуждения к названному движению в диване Абу-ль-Ала «Аль-Лузумийят»» (A. Fischer. Abu l-Ala al-Ma'arri und das Buch «De tribus impostoribus». — «Die Welt des Orients», Bd. I. Heft. 5, Stuttgart, 1950, S. 416—420).

О влиянии на Фридриха II идейных течений арабского Востока было известно давно. К. Маркс в «Хронологических выписках» охарактеризовал его как «подобие магометанского вольнодумца...» («Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 250).

²⁰ В. И. Беляев. Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии наук СССР. — Ученые записки Ин-та востоковедения АН СССР, т. VI, 1953, стр. 87.

Христа богу: на место сына божьего у мусульман лишь ставится Коран²¹.

Изображение «основателей» иудаизма, христианства и ислама как обманщиков, а их священных книг — Библии (Пятикнижие — Торы), евангелий и Корана как лжи, по-видимому, к XI—XII вв. становится широко известным на Ближнем и Среднем Востоке. Во всяком случае в Иране в это время оно приводилось защитниками мусульманского правоверия для обличения сектантов-карматов Бахрейна (см. гл. III, 2). А именно в «Сиасет-намэ» — книге о правлении, приписываемой везиру XI в. Низам аль-мульку, рассказывается, что предводители карматов, появившись в Ираке, в Лаксе, бросили в поле и осквернили все имевшиеся списки Торы, Евангелия и Корана. Предводитель карматов Абу-Тахир говорил: «Три лица принесли порчу людям: пастух, лекарь и погонщик верблюдов»²². Под обманщиками здесь, как и в позднейшем западноевропейском трактате «О трех обманщиках», имелись в виду Моисей (пастух), Иисус (лекарь) и Мухаммед (погонщик верблюдов). Естественно также, что в сочинении, написанном в средневековом Иране, особое значение из трех придавалось пророку Мухаммеду.

Развившееся в борьбе против жизнеутверждающего свободомыслия, а также против мутазилитов и иных «ересей» схоластическое мусульманское богословие — калам (приверженцы его ставили целью словесное обсуждение и логическое подкрепление положений суннитского ислама) — жестоко расправлялось с каждым, кто был не согласен с официальной догматикой, в частности высказывался против догмата о несотворенности Корана. По толкованию Абу-Ханифы (ум. в 767 г.) — главы наиболее распространенного религиозно-юридического толка (мазхаб) суннитского ислама, Коран «пред творцом не есть сотворенное»²³.

²¹ Примеры см.: A. N. Nader. Le système philosophique des Mutazila (Premiers penseurs de l'Islam). — «Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth», t. III, 1956, p. 105 sq.

²² «Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам аль-мулька». Пер. введение в изучение памятника и прим. проф. Б. Н. Заходера. М. — Л. Изд-во АН СССР, 1949, стр. 222. Ср.: V. Sadleir. Ateistický proud «De tribus impostoribus» a arabská filosofie. — «Nový Orient», Praha, 1962, № 9, str. 198—199.

²³ Так якобы ответил Абу-Ханифа на вопросы, заданные ему христианином в присутствии халифа Харун ар-Рашида. Эти «ответы»

По учению ханифитов, «тот, кто говорит, что Коран сотворен, — кафир», т. е. неверный. А получить название кафира там, где ислам являлся государственной религией, было равносильно объявлению вне закона.

Возвеличивая составленную ими книгу, авторы Корана писали, будто «нет зерна во мраке земли, нет былинки ни свежей, ни сухой, которые бы не были означены» в нем (6, 59). Они же заявили, что Коран-де ниспослан «в объяснение всех вещей, в руководство, милость, благовесть покорным», мусульманам (16, 91); в нем — «не выдуманный рассказ, а подтверждение открытого до него, истолкование всем вещам...» (12, 111). На основании такой саморекламы в исламе было развито положение, что вообще вся мудрость и совершенство — в Коране, а поэтому якобы никакие произведения, кроме него, не могут быть ценными. Эта мысль, с помощью которой богословие пыталось пригнать к земле человеческий гений, одержать верх над наукой и прогрессом, обобщена, например, Бади аз-Заманом аль-Хамадани (ум. в 398 г. хиджры, или в 1007/1008 г. н. э.) в следующем поучении:

«Начни изучение Корана; затем перейди к тафсиру: бог будет при этом тебе помогать. Не позволяй себя отвлекать от того, что я тебе здесь предписываю, этими книгами-мучениями, потому что это было бы пустым расточительством времени, так как не страшна никакая мука, которая не указана в Коране».

Это положение отстаивается и в работах мусульманских богословов реформистского направления. «Коран, если бы он был даже и сомнительным свидетелем, — писал один из них, — ни один мусульманин... не имеет права обвинять в ошибках»²⁴. В связи с этим нельзя не признать справедливым возражение современного австрийского исследователя Х. Готшалка, сделанное им по поводу работы о средневековом исламе, изданной в Чикаго в 1946 и 1947 гг. Х. Готшалк пишет, что в «рамках ислама критика Корана невозможна»²⁵. Когда в 1926 г. видный египетский ученый

в целях прославления Абу-Ханифы и халифа до Октябрьской революции не раз издавались и в нашей стране. См. «Фауз ан-наджат» («Спасительный путь»). Казань, 1840, стр. 47; есть также казанское издание 1888 г.

²⁴ Abdelkader Hadj Hamou. L'Islam est-il immuable? — «Mercure de France», t. CCXIX, № 765, 1930, p. 606.

²⁵ H. L. Gottschalk. Pey. в «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bd. 51, Hft 4, Wien 1952, S. 324.

и писатель Таха Хусейн выступил с книгой о древнеарабской поэзии («Фиш-ши'р аль-джахили»), из которой следовало, что он смотрит на Коран не как на «ниспосланное с неба откровение», а как на сочинение Мухаммеда и, считаясь с данными науки, высказывает сомнение в историческом существовании Ибраhима (Авраама) и Исмaиля, то на него тотчас ополчились защитники мусульманской традиции, всячески понося его труды в печати²⁶. Книга Таха Хусейна, написанная с позиций робкой рационалистической критики, изображалась как одна из «опор неверия», предназначенная «для сокрушения религии», и т. п.

Доводы «предвечности» Корана выставляются представителями мусульманского богословия и при их нападках на советскую научно-атеистическую литературу. Впрочем, несостоятельность этих доводов столь очевидна, что вызывает критические замечания даже в буржуазной исламоведческой печати²⁷.

Догмат о несотворенности, «святости» Корана противостоит развитию научных знаний, несовместим с прогрессом²⁸. Негативная роль этого догмата станет еще более ясной, если обратиться к содержанию Корана, к его учениям, в частности к тому, что в нем написано об окружающей нас природе, происхождении и устройстве мира, Земли и человека.

2

Рассматривая ту или иную книгу, изложенные в ней факты и мысли, никогда нельзя отвлекаться от того, когда, где и кем эта книга написана, в каких конкретных исторических условиях она появилась. Только учитывая все это,

²⁶ Нападки на Таха Хусейна рассмотрены в работе акад. И. Ю. Крачковского «Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики» (И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. III, М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 189—222).

²⁷ См., например, «A Soviet Assessment of Islam».—«The Muslim World», Harford, Conn., vol. XLVII, № 3, 1957, p. 225.

²⁸ Нелепость в наши дни догмата о несотворенности Корана, видимо, привела к тому, что в Большой Советской Энциклопедии (изд. 2, т. 22, стр. 564, статья «Коран») взгляды рационалистической критики оказались выданными за положение мусульманского правоверия. В БСЭ напечатано: «Согласно мусульманской историко-богословской традиции, автором Корана является Мухаммед, считающийся основателем ислама». Но, как мы уже знаем, «согласно мусульманской историко-богословской традиции», такое мнение признается за неверие, покушение на одну из огней ислама.

можно надлежащим образом разобраться в существе анализируемого произведения, правильно оценить его как в целом, так и в деталях. Так мы должны подойти и к Корану хотя эта книга, согласно мусульманской догматике, и считается существующей предвечно, т. е. выдается за произведение, не имеющее времени своего создания.

Если отвлечься от этого религиозного догмата, а также от утверждений мусульманского богословия, выдающего взгляды Корана за неизменную истину, то нельзя не заметить, что сведения, изложенные в этой книге, составленной около 1300 лет назад, не выдерживают проверки временем. Напрасно искать в Коране сведений о тех значительных достижениях науки и культуры, которые имелись еще до его составления не только в Китае и Индии, Египте, Вавилоне, Ассирии и Греции, но и в древних южно- и североарабских государствах. Подтверждением этому, в частности, может явиться ознакомление с тем, что Коран говорит о Вселенной, Земле и человеке.

Величайший мыслитель древности Аристотель (384—322 до н. э.) в астрономическом трактате «О небе» писал: «Небо не создано и не может погибнуть... Оно вечно, без начала и конца; кроме того, оно не знает усталости, ибо вне его нет силы, которая принуждала бы его двигаться в не свойственном ему направлении». Аристотель нашел доказательство и тому, что Земля не плоская, а шарообразная — предположению, высказанному в школе древнегреческого философа и математика Пифагора (ум. в 500 г. до н. э.). Примерно в одно время с Аристотелем ученые Китая постигали периодичность солнечных затмений; астроном Ши Шань составил первый звездный каталог, где перечислены восемьсот светил. А Аристарх Самосский в первой половине III в. до н. э. учил, что Земля, Луна и планеты обращаются вокруг Солнца и Земля, кроме того, вращается вокруг своей оси. Однако авторы Корана, жившие почти на девятьсот лет позднее, не утруждали себя философскими размышлениями или астрономическими расчетами. Даже об Аравии и арабах в Коране нет почти ничего нового по сравнению, например, с произведениями древнеарабской поэзии. Религия всегда консервативна. Ислам унаследовал от древнего мира прежде всего не обогащающие человека знания, а фантастические сказания, ложные, обременяющие людей религиозные мифы. Многие из сказаний Корана заимствованы из Библии.

История Вселенной, как и в Библии, сведена в Коране к творческим действиям разумного божества, Аллаха. Он-де сказал «Будь!» и появились «небеса и земля» (6, 72). В шесть дней мастерски, без изъянов, бог создал мир, «сотворил семь небес, одно над другим сводами» или оадами (67, 3; 71, 14); небо устроил и украсил так, что «нет в нем ни одной щели» (50, 6). Из семи небес «нижнее небо» Аллах украсил светилами и поставил их для отражения дьяволов (67, 5). Он «велел ему (небу) производить темноту ночи, заставил производить его утреннюю зарю» (79, 29). Бог опустил также с «горних небес» на землю лестницу, «по которой ангелы и дух восходят к нему в течение дня, которого продолжение пятьдесят тысяч лет» (70, 3—4). Эта лестница только для небожителей: люди и черти, если б и хотели влезть на небо, не были бы туда допущены (52, 38; 6, 35). Никому из них не дано подсмотреть и подслушать жизнь небожителей: «как скоро кто начинал прислушиваться, тотчас подвергался охранительному пламени» (72, 9); их «преследует яркий зубчатомелькающий пламень» (15, 18; 37, 6—8). Если Аллах «захочет», то он, указываясь в Коране, может «низвергнуть» на людей «какой-нибудь обломок» (34, 9).

В последнем допущении Корана можно видеть попытку «объяснить» явление так называемых «падающих звезд», т. е., как выяснила наука, падение метеоритов, или болидов, большая часть которых, попадая в земную атмосферу, сгорает в ней, не долетая до поверхности нашей планеты. Это естественное явление могло казаться людям того времени чудесным «знамением», поэтому авторы Корана, запутывая верующих, и выдали его за признак кары господней. Утверждение же Корана, будто ведущая на небо лестница людям недоступна, отражает стремление ислама (как и других религий) принизить человека, не дать простора его творческому гению, его древней мечте о проникновении в космос.

Взглядам Корана на происхождение и устройство Вселенной, свидетельствующим об ограниченности кругозора и отсталости его авторов, соответствуют изложенные в нем представление и о Земле как неподвижной плоскости, удерживаемой в равновесии воздвигнутыми на ней горами. «Землю,— говорится от лица Аллаха в Коране,— мы разostaали» (51, 48), поставили на ней горные твердыни «дабы она с вами (людьми) не колебалась, (устроили на

ней) реки и дороги, чтобы вам ходить прямыми путями...» (16, 15).

Такие представления имеют много общего с религиозными сказаниями Вавилона и некоторых других стран древнего мира. Но в смешное положение ставят себя те современные истолкователи легенд Корана, кто, не считаясь с исторической ограниченностью этих представлений, пытается примирить их с новейшими данными науки. Учение о семи «небесных сводах» или о Земле как плоскости, а не шарообразном (эллипсоидном) небесном теле, планете, соответствует темным представлениям древнего человека о природе.

Наука давно уже отбросила наивные взгляды древних людей, по которым Земля и вся окружающая нас природа, Вселенная, имела своего «творца». Материя и энергия, все то, из чего состоят земные и небесные тела, весь мир, вечны и неуничтожимы, а следовательно, никем и никогда не могли быть и созданы. Вселенная вечна и бесконечна; она непрерывно развивается по своим естественным законам, не нуждающимся ни в каком создателе.

В сопоставлении с достижениями современной науки и техники рассказы Корана, а также мусульманского предания (сунны) и тафсира о мире выглядят мрачной сказкой. В одном из изречений (хадисов), приписываемых пророку Мухаммеду (содержится у Ибн аль-Факиха, IX в.), приведены, например, такие фантастические сведения о «мироздании»: «Земля (держится) на роге быка, а бык на рыбе, а рыба на воде, а вода на воздухе, а воздух на влажности, а на влажности обрывается знание знающих»²⁹.

В действительности, однако, вопреки исламу, уже в средние века знание передовых людей науки на таких сказках не «обрывалось». Им и в то время была понятна нелепость рассказов Корана и сунны о сотворении богом неба и Земли в шесть дней, о быке и рыбе, на которых якобы покоится Земля, и т. п., и они настойчиво искали ответ на вопросы о том, как устроен и откуда возник мир, в котором они жили.

²⁹ Полностью хадис см. у акад. И. Ю. Крачковского (Избр. соч., т. IV, 1957, стр. 50). Этот хадис повторяли в разных вариантах и авторы позднейших мусульманских сочинений, например Таджуддин («Рисоля-и азия», Казань, 1850, стр. 12). А рыба, на которой якобы держится Земля, названа Яудя, Яугудя, т. е. именем, совпадающим с русским сказочным «чудо-юдо рыба кит».

Даже из религиозных сказаний видно, что учение Корана о создании мира богом удовлетворяло далеко не всех. Пытливые люди спрашивали: если бог создал небо и Землю в шесть дней, то что же он делал до того времени? Основоположник одного из направлений христианства — протестантизма — Мартин Лютер в XVI в. будто бы ответил на такое сомнение: бог сидел в лесу и резал прутья для наказания интересующихся этим вопросом. В исламе на это откликается легенда, по которой некая Мануса из Тарсуса, которой явились изъявившие покорность Мухаммеду духи — джинны, на вопрос: «Где господь был до того, как он сотворил небо?» — отвечала: «На светозарной рыбе, которая плавала в свете»²⁶. Но откуда взялся тогда свет и плавающая в нем рыба да и сам господь? Судя по произведениям средневековой литературы, и такие вопросы вставали перед людьми уже в те времена.

Известный таджикский писатель и путешественник Насир-и Хосров (1004—1088) вспоминал в «Книге путешествия» («Сафар-намэ») о следующей беседе, бывшей у него в городе Каин в 1052 г. с Абу-Мансур Мухаммед ибн-Дустом — человеком, оторый, как говорили, обладал познаниями «во всех науках».

«Он задал мне такой вопрос: „Что ты скажешь, есть ли какая-нибудь материя за пределами небесного свода и звезд?“

„Материей, — ответил я, — условимся называть только то, что находится под этим небесным сводом, все остальное же нет...“

„А как ты скажешь, — спросил он, — есть ли за пределами этих сводов что-нибудь нематериальное?“

„Неизбежно, — ответил я, — ибо поскольку наблюдаемый мир ограничен, пределом его условимся считать свод сводов. Пределом же называют то, что отделяет одно от другого. Следовательно, приходится сделать вывод, что нечто, находящееся за пределом небесного свода, должно как-то отличаться от того, что находится в его пределах“.

„Так, — продолжал он, — если разум заставляет признать, что существует это нечто нематериальное, то есть ли у него в свою очередь предел? Если есть, то до каких пор оно простирается? Если же нет, то каким образом безграничное может быть преходящим?“

²⁶ A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. II. Berlin, 1862, S. 247, Anm. 2.

О таких вещах мы толковали некоторое время между собой.

„Все это чрезвычайно смущает меня“, — молвил он. Я заметил: „Кого это не смущало?“³¹

Характерно также то, что герои поэмы «Искандер-наме» великого азербайджанского поэта и мыслителя Низами (1141—1209), обсуждая вопрос о происхождении мира, хотя и исходят из несостоятельных идеалистических представлений, но ищут более правильный ответ на него, чем давал Коран и другие религиозные книги.

В трудах ученых содержались и научные обоснования положений, расхопившихся с догматами и учениями Корана. Так, великий среднеазиатский ученый и мыслитель Абу-Али ибн-Сина (Авиценна, 980—1037), вопреки религиозному мифу о сотворении Земли и неба в шесть дней, считал, что в мире царит естественная закономерность, исключающая участие «божественного провидения». Мир, по Ибн-Сине, материален, вечен и существует не по воле бога, а в силу непреложной необходимости. Исследуя вопросы происхождения гор и окаменелостей, Ибн-Сина, приняв во внимание то цепное, что было высказано по этому поводу рядом ученых древности, в своем энциклопедическом труде «Книга исцеления» («Китаб аш-шифа») приходит к выводу, что горы произошли естественным путем, без вмешательства Аллаха.

Начиная со среднеазиатского астронома и географа Ахмеда Фергани (IX в.), передовые ученые стран распространения ислама все с большей определенностью говорили о сферичности, или шаровидности, Земли и ее месте среди других небесных тел. Так, арабский математик и астроном аль-Баттани (852—929) писал: «Земля круглая, ее центр (марказуха) среди небесной сферы, а воздух окружает ее со всех сторон; сравнительно с орбитой знаков зодиака она вроде точки по своей малости»³².

Эти выводы завоевывались в борьбе против схоластики, опиравшейся на Коран. Именно поэтому гениальный ученый хорезмиец Абу-Рейхан Бируни (973—1048), указывая, что «шарообразная форма для Земли есть естественная необходимость»³³, критиковал тех, кто отвергал

³¹ Перевод Е. Э. Бертельса.

³² Цит. по кн.: Н. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. IV, стр. 101.

³³ Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения, т. II. Индия. Ташкент, Изд-во АН УССР, 1963, стр. 249.

этот научный взгляд. «Если бы Земля не была круглой,— цитировал он труд индийского ученого,— (то)... день и ночь не были бы различными летом и зимой, и положения (небесных.— Л. К.) светил и линии их вращения не были бы такими, какими их находят»³⁴.

Рассказывая о преданиях древних индийцев, по которым «прежде всех вещей была вода», начавшая «пениться, и из нее появилось что-то белое», из чего «создатель сотворил яйцо Брахмы» (причем, по одной версии, когда «яйцо раскололось», то «одна из двух его половин стала небом, а другая — землей», из обломков же образовались дожди), Бируни критиковал Коран. Имея в виду 9-й стих 11-й главы Корана, где сказано об Аллахе: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде...», ученый писал: «А теория индийцев о существовании воды раньше всего сотворенного основана на том, что именно благодаря воде сцепляются все мельчайшие частицы, растет все растущее и держится жизнь во всяком одушевленном существе. Следовательно, она есть орудие и инструмент творца, когда он хочет творить (что-либо) из материи. И подобное этому сказано в откровении (в Коране.— Л. К.) в словах Аллаха: „И был его трон на воде“. Все равно, относить ли это, исходя из прямого значения, к определенному телу, которое Аллах назвал таким именем и повелел почитать, относить ли его к истолкованию (скрытого значения) через «царство» или что-либо подобное, смысла (получается) один: в то время, помимо Аллаха, не было ничего, кроме воды и его трона. Если бы наша книга не ограничивалась учениями одной религиозной общины, мы привели бы (примеры) из учений религиозных общин, существовавших в древности в Вавилоне и вокруг него, которые походят на рассказы об этом яйце, но еще более неопределенны»³⁵.

Бируни был глубоко прав, сравнивая религиозные взгляды разных народов, находя между ними общие черты и высказывая свое критическое к ним отношение. Да, уже к его времени представления Корана и мусульманского предания о Вселенной и Земле не выдержали испытания временем. В основном в Коране это пересказ мифов, изложен-

ных в Библии и других, более старых, чем Коран, «священных» книгах.

Тем не менее даже теперь, в век поразительных достижений и открытий науки и техники, когда наука проникла в недра вещества и являлись космические путешествия, муллы и иные проповедники порой еще цепляются за эти сказания и басни. Абзалдин Асильдинов, учившийся с 1947 г. в Бухаре в медресе (мусульманской духовной семинарии), а затем ставший имам-хатыбом и занявший высокий духовный пост в Киргизском казните, рассказывает: «Однажды я спросил муэдрина (старшего преподавателя медресе.— Л. К.), почему в Коране говорится, что Земля имеет плоскую форму, а на географической карте изображены полушария? Что тут было! Муэдрина тут же отвел меня к старшему наставнику, и тот заставил несколько часов подряд читать молитвы, чтобы изгнать из меня дьявола»³⁶. Еще и теперь муллы выдают «черный камень» храма Каабы за святыню, будто бы спущенную Аллахом из рая, показывают во дворе мечети аль-Куфы (Ирак) возвышение (макам), воздвигнутое якобы на месте, где стоял ангел Джебраиль, спустившись на землю, и т. п.

Из сказанного ясно, что попытки некоторых современных мусульманских богословов представить новейшие достижения науки и техники в познании космоса и Земли как исполнение предначертанного в Коране и мусульманском предании являются грубой фальсификацией, ложью, рассчитанной на обман верующих.

Познакомимся теперь с тем, чему учит Коран о происхождении человека и животных.

«Аллах,— говорится в Коране,— сотворил всякое животное из воды. Из них есть такие, что ходят на чреве своем, и есть из них такие, что ходят на двух ногах, и есть из них такие, что ходят на четырех. Творит Аллах, что пожелает» (К., 24, 44). Создавши «всяких животных», бог «рассеял» их по земной поверхности (2, 159; 31, 9).

При всей фантастичности этого утверждения не случайно в нем (как и в преданиях, приводившихся нами из «Инди» Бируни) все связано с водой. Дело в том, что вода всегда имела огромное народнохозяйственное значение. Особенно хорошо это было известно арабам, да и другим народам степей, пустынь и жаркого пояса. «Земля без

³⁴ Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения, т. II, Индия, стр. 247.

³⁵ Там же, стр. 214 и 215. Разрядка моя.

³⁶ «Известия», 5 февраля 1961 г.

воды — мертва», гласит древняя поговорка, распространенная в Аравии и других странах Востока. Познав цену воды, но не зная, чем объяснить ее появление, в частности ее выпадение в виде атмосферных осадков, люди слепо верили, будто это происходит от «воли» неведомой им сверхъестественной силы. И чтобы умилостивить эту «силу», они обращались к ней с молениями о ниспослании дождя (см. гл. IV). Эти первобытные взгляды и отражены в Коране, в его мифе о сотворении животных, а также о том, «как Аллах низводит с неба воду», тем самым обеспечивая появление «разноцветных плодов» и даже того, что «в горах есть дороги белые и красные, различные цветом, и темные до черноты ворона; и в людях, зверях, скотах есть также разные цветом» (35, 25). Эти речи, обращенные к кочевникам, земледельцам, а также купцам, для торговых дел которых, по Корану, Аллах «посылает ветер», «движет корабли» и «подчинил море» (17, 68; 30, 45; 45, 11—12), соединены и с уже известными нам представлениями о Земле как плоскости («ковре», «ложе») и т. п. Так, в стихах 55 и 56-й главы 20 читаем: «Он (бог) для нас устроил эту Землю распростертой, проложил для нас по ней дороги, с небес ниспосылает воду и ею изводит растения разных видов четами: „ешьте и пасите скот ваш!“».

Этим примитивным воззрениям вполне соответствуют и мифы Корана о происхождении человека. Не считая беглых упоминаний, в семи местах Корана рассказывается о том, как Аллах сотворил человека; при этом Коран сам себе противоречит. В одном месте говорится, что бог сотворил человека из праха (3, 52; 22, 5 и др.), в другом — из «сущности глины» или «эссенции глины» (23, 12), в третьем — «из глины» (7, 11), в четвертом — из сухой, звенящей глины, звучащей, как сосуд, глиняное блюдо (55, 13), в пятом — из глины липкой, пристающей, следовательно сырой (37, 11), в шестом — из глины гончарной, из «скудела» (15, 26 и др.) и в седьмом — «из воды»; из влаги («из капли») — человек и размножается (25, 56; 80, 17—18 и др.). По последнему вопросу в Коране изложен, впрочем, и другой взгляд, восходящий, как выясняется³⁷, к концепции, широко распространенной в древнем

мире: бог «сотворил человека из сгустка» крови (96, 2; 23, 13—14). Такие противоречия свидетельствуют о том, что Коран составлялся не одновременно и автором его было не одно лицо.

Человек, по учению Корана, состоит из двух противоположных природ, «сущностей» — телесной и духовной. Вылепив, сотворив оболочку (как бы манекен) человека, например, «из глины», Аллах «потом выровнял его и вдул в него от своего духа и устроил вам слух, зрение и сердца» (К., 32, 8; 23, 80).

Излагая противоречивые и суеверные басни о сотворении человека, составители Корана не знали о постепенности развития жизни на Земле и о том, что оно происходило в течение сотен миллионов лет, от простейших организмов к сложным. Они не знали и того, что человек не возник на Земле сразу в современном виде, а представляет собой высший этап развития жизни за весь период ее предшествующей истории.

Далекие предки человека были и предками человекообразных обезьян. Ведущую же роль в становлении человека сыграл труд.

И опять-таки сказочные представления Корана о происхождении жизни и человека не только теперь, но уже в средние века противостояли пытливым мысли передовых людей, чем тормозили развитие знания, были помехой прогрессу. Так, Ибн-Туфейль, живший в Марокко и в Испании (ум. в 1185 г.), в своем философском романе «Живой, сын Бодрствующего» («Хай ибн-Якзан») в противовес религиозному учению о сотворении всего живого богом писал о самозарождении жизни (вернее, о рождении живых существ из неживой природы).

На некоем острове, во впадине земли, рассказывал Ибн-Туфейль, много лет бродила глина. «Наибольшей соразмерностью обладала ее середина, она же наиболее полно походила на состав человека. И начался в этой глине процесс зарождения. Стали возникать в ней, в силу ее клейко-жидкого состояния, как бы пузырьки, появляющиеся при кипении. В середине ее образовался особенно маленький пузырек, разделенный на две части тонкой перегородкой, наполненный нежным, воздушным телом, состав которого очень подходил к требуемой соразмерности в частях». Постепенно из этого пузырька образовался живой человек — Хай.

³⁷ См. И. Н. Винонико в. Коранические заметки. — Сб. «Исследования по истории культуры народов Востока» (В честь академика И. А. Орбеля). М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 309—311.

Жизнь на Земле зародилась не так, как предполагал Ибн-Туфейль. Но замечательна его мысль, что жизнь появилась не по воле божьей, а возникла естественным, природным путем. Хай вырос и стал размышлять. Ибн-Туфейль высказывает устами Хайя вольнодумные взгляды. Например, он говорит, что «понятие возникновения мира после небытия мыслимо только в том смысле, что время существовало раньше его. Но время составляет часть всего мира и неотделимо от него, и, следовательно, предположение более позднего возникновения мира, чем времени, немислимо»³⁸. По существу это означало признание вечности Вселенной и отрицание религиозного мифа о сотворении мира божеством.

В то время (восемьсот лет назад) такие мысли были неслыханно смелы. Чтобы избежать обвинения в неверии, Ибн-Туфейль вынужден был тщательно маскировать свои взгляды. Он также признавал, что «прежние верования» не согласны с разумом, но думал, что религия и ее организации нужны для умирения простого народа. В этом сказывались классовые интересы и предрассудки Ибн-Туфейля, много лет служившего придворным врачом и министром феодальной династии Альмохадов, при которой ислам был государственной религией.

Учения Корана и сунны о возникновении и устройстве мира не только прививали людям неправильные представления о явлениях природы, но и оправдывали жестокие отношения, существовавшие в феодальном обществе между людьми. Так, миф Корана о сотворении жены Адама одновременно с доставлением ему в пищу «восьми (скотов) в четырех парах» (39, 8) обосновывал подчиненное по отношению к мужчине положение женщины. Мусульманские толкователи Корана разработали даже взгляд, согласно которому Аллах не стал собственноручно творить жену Адаму. Он якобы поручил это дело ангелу Джебраилу, который, вынув во время «сладкой дремоты» у Адама ребро, произвел из него «приятного» ему «товарища», Еву (Хаву), дабы он один не скучал.

Если суммировать представления Корана о Вселенной, Земле, происхождении животных, растений и человека и сравнить их с тем, что еще до его составления люди знали

об окружающем мире, то окажется, что эта «священная» книга, выдающая себя за «мудрость» (36, 1), «истину» (2, 85 и др.), за нечто, ведущее «из мрака к свету» (5, 18 и др.), не внесла ничего сколько-нибудь нового в познание природы. Многие из того, что было достигнуто человеческим гением ко времени составления Корана, осталось его авторам неизвестным. Крайне незначительны и географические сведения, содержащиеся в этой книге, в частности, по сравнению с древнеарабской поэзией. Как отметил академик И. Ю. Крачковский, если «сравнить географический материал, сообщаемый поэзией и Кораном, нетрудно видеть, что первый отличается большей конкретностью и реальностью. Второй почти не расширяет фактического кругозора, но зато обременяет его теориями, взятыми в большинстве случаев извне (из библейских и тому подобных сказаний.— А. К.),— теориями, с грузом которых арабская географическая наука не всегда могла впоследствии справиться»³⁹.

Достаточно сказать, например, что географические сведения Корана ограничиваются упоминанием лишь нескольких городов и населенных пунктов Аравии, по преимуществу западной. Это Мекка (то же «Умм аль-Кура», т. е. «Мать городов», а диалектально, с заменой первой согласной, «Бекка»), связанные с ней места религиозного культа — Сафа с Мервой и Арафат, также Медина (иначе — Ясриб), Бедр, Хунейн. В мифах Корана упоминается гора аль-Джуди, на которой якобы остановился Ноев ковчег (11, 46; толкователями Корана эта гора то относилась к Месопотамии, то отождествлялась с Араратом), Синай (Сини), «святая долина Това» (Туван) — место первого «откровения» Аллаха Моисею. Упоминаются в Коране также области, связанные со сказаниями об исчезнувших городах и племенах, вроде Мадьяна, обитатели которого были будто бы уничтожены во время землетрясения, посланного им милосердным Аллахом за неповиновение проповеди пророка Шуайба (7, 83—91; 29, 35—36; согласно стихам 97—98 главы 11-й, Мадьян сметен с лица земли бурей). В связи со сказаниями о каре Аллаха упомянуты мифический Ирем (89, 6) и некоторые другие, по-видимому, вымышленные города. Из внеаравийских местностей один раз — при изложении мифа об ангелах-чарадеях Харуте и Маруте —

³⁸ Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Яхана. Пер. Ив. Кузмина, под ред. И. Ю. Крачковского, Пг., 1920, стр. 38 и 67.

³⁹ И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. IV, стр. 49.

упомянут Вавилон (т. е. Вавилон — 2, 96), один раз — «священная земля» (этим названием толкователи Корана обозначают Палестину — 5, 24) и четыре раза — при передаче мифов об Иосифе и Моисее — Миср, т. е. Египет. Но даже столь мизерные данные о других странах порой ошибочны. Так, излагая известный библейский сон-загадку царя (в Библии — египетского фараона) о семи тучных коровах, которых съели семь тощих, в Коране от имени Юсуфа (Иосифа) говорится: «Наступит после этого год, когда людям (Египта. — Л. К.) будет послан дождь и когда они будут (собранный виноград. — Л. К.) выжимать» (К., 12, 49), — хотя уже в древности люди знали, что урожай, в том числе винограда, в Египте зависел не от дождей, а от разливов Нила.

Подводя итог географическим сведениям Корана, его топонимике, акад. И. Ю. Крачковский правильно писал, что «нельзя не обратить внимания на скудность этого материала»⁴⁰.

Вместе с тем необходимо обратить внимание и на то, что эти скудные, примитивные и неправильные сведения Корана об Аравии и других странах, а также его легенды о мироздании в течение ряда столетий широко популяризируются, являясь составной частью не только молитв, программ мусульманских школ и религиозной литературы, но и, например, обрядовых песен. Так, в одной свадебной песне на популярный размер с рефреном «яр, яр» поется: «Сначала не было этого мира, сотворил его бог, яр, яр (друзья, друзья)!.. Взял он некоторое количество земли, яр, яр! Слепил человека и оформил его, яр, яр! Вдунал в него свой дух и дал ему жизнь, яр, яр!.. Угодно было богу дать Адаму жену... Вот от Адама и идет обычай устраивать свадьбы, яр, яр!»⁴¹. Как видим, неправильные сведения о мире здесь связаны с извращенным представлением и о происхождении народных обычаев.

Коран отрицает всякую закономерность в природе и обществе, подменяя ее формулами: «бог творит, как хочет», он «совершителю того, что захочет» (85, 16), и т. п. Существование самого человеческого общества также объясняется произволом Аллаха, образ которого авторами Ко-

рана наделен и таким «качеством», как тщеславие. В Коране от имени Аллаха написано: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне» (51, 56). Этот текст, между прочим, формально сближает религиозное представление со сказками: о мире реально существующем, в данном случае о людях, говорится то же, что и о мире фантазии, о джиннах, т. е. духах, демонах, созданных воображением древнего человека и затем усвоенных исламом.

Распространяя религиозный миф, по которому в мире действует божественный произвол, случай, «чудо», а не непреложные законы природы, комментаторы Корана часто теряли всякое чувство меры. Так, толкователь Корана Ялчигул-оглы Таджуддин писал: «Всевышний бог, если даст повеление, может все твари, составляющие и этот видимый мир и другой, небесный, совокупить вместе и поместить их в уголке ореховой скорлупы, не уменьшая величины миров, не увеличивая объема ореха»⁴².

Если такие утверждения были искренни, то, очевидно, их сочинителям, как и до них авторам Корана, было неизвестно, что явления природы связаны между собой не произволом или случаем, объясняемыми в исламе волей и прихотью божества, а закономерностью, необходимостью. Не будь взаимообусловленных закономерностей явлений природы, не было бы и элементарных условий для развития жизни, для существования человека, невозможно было бы познание природы и научное предвидение. Конечно, во времена составления Корана не только его авторам, но и тем, к кому они обращались, многое в явлениях природы было непонятно, и не находя правильного объяснения, они верили, будто все непонятное им зависит от божества. Но, как отметил Ф. Энгельс, «по существу дела совершенно безразлично, назову ли я причину непонятных явлений случаем или богом. Оба эти названия являются лишь выражением моего незнания и поэтому не относятся к ведению науки. Наука перестает существовать там, где теряет силу необходимая связь»⁴³.

Наука и опыт отрицают всякие «чудеса», произвол, случайность в явлениях природы, а также в общественной жизни. Прогресс возможен только на основе знания

⁴⁰ И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. IV, стр. 48.
⁴¹ См. Н. Ф. Катанов. О свадебных обычаях татар Восточного Туркестана. — «Известия Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те», т. XII, вып. 5, 1893, стр. 424—435 и сл.

⁴² Таджуддин. Рисалия аз-зава, стр. 21.

⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр. 503

закономерностей, при возможно более полном учете объективных законов природы и общества. Действия людей имеют смысл лишь тогда, когда они могут ожидать каких-то заранее определенных результатов, а предвидение будущего возможно лишь потому, что в природе все взаимосвязанно, происходит закономерно, т. е. одинаковые причины при одинаковых условиях вызывают и одинаковые последствия.

Наука и религия полярны, несовместимы. «Если наука опирается на факты, на научный эксперимент и строго проверенные, подтвержденные жизнью выводы, то любая религия опирается лишь на библейские и прочие предания, на фантастические вымыслы»⁴⁴. И никакого компромисса, вопреки усилиям современных апологетов мусульманства, между наукой и исламом, как и всякой другой религией, быть не может. «Наука не может мириться с религиозными, вымышленными представлениями о жизни природы и человека, поэтому она несовместима с религией. Наука помогает человечеству все глубже и глубже познавать объективные законы развития природы и общества, помогает поставить силы природы на службу человеку, наука содействует повышению сознательности и росту культуры человека; религия же затемняет сознание человека, обрекая его на пассивность перед силами природы, сковывает его творческую активность и инициативу»⁴⁵.

3

Остановимся теперь на догматах и учениях Корана, касающихся общественной жизни, смысла и путей развития человеческого общества.

Из произведений народного творчества видно, что человек всегда стремился заглянуть вперед, смотрел на будущее как на время осуществления своих идеалов, исполнения заветной мечты о свободной и счастливой жизни. Но Коран обращает взгляд человека не вперед, в будущее, а назад, в прошлое. Согласно мифу Корана об Адаме и его жене, не знавших в раю голода и не замечавших наготы⁴⁶,

⁴⁴ Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г. — Сб. «Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви», М., Госполитиздат, 1959, стр. 109—110.

⁴⁵ Там же, стр. 110.

⁴⁶ По распространенному в исламе представлению, Адам был изгнан в рай в одежде. В мусульманском предании говорится, что бог

не страдавших от зноя и жажды (20, 116—117), счастливый период истории человечества, его «золотой век» остался позади.

Этот рассказ, во многом сходный с библейским, не содержит ни грамма правды и является вредной идеализацией первобытного общества. «Что первобытный человек получал необходимое, как свободный подарок природы,— писал В. И. Ленин,— это глупая побасенка... Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»⁴⁷.

Учение ислама об оставшемся позади «золотом веке» — это проповедь отказа от борьбы за справедливое переустройство жизни на Земле, проповедь покорности, пассивности, неверия в торжество человеческого труда, в возможность построения счастливого человеческого общества. По Корану, человек уже был сотворен «слабым» (4, 32), «малодушным» (колеблющимся, боязливым — 70, 19), «торопливым» (17, 12), его природе присуща «попешность» (21, 38). «Когда коснется его зло — (он оказывается — Л. К.) печальющимся, а коснется его добро — недоступным» (К., 70, 20—21).

Коран принижает достоинство человека, его разум, благородство, безграничные по возможностям их развития творческие силы. Сколько бы ни старался человек, ничего хорошего, по Корану, он не создаст. Жизнь и заботы людей Коран выдает за обманчивую утеху, тщеславие, суетный наряд. «Жизнь ближайшая,— читаем в Коране,— забава и игра, и красование и похвальба среди вас, и состязание во множестве имущества и детей». Эта жизнь подобна-де растениям, восхищающим взор после дождя, но вскоре увядающим, превращающимся в солому, труху;

после сотворения и одушевления Адама обрядил его в райские одежды, а ангелы, усадив на трон, сто лет носили Адама на своих пастях по небесам. Затем бог сотворил для Адама крылатую лошадь из белого мускуса, названную Маймуна (счастливая); одно крыло у нее было из жемчуга, другое из коралла. Ангелы Джебраил, Михаил и Ибрафим, усадив на Маймуну Адама, вновь катали его по всем небесам. Нетрудно заметить, что в этом предании религиозный миф переплетен с элементами сказки, в жизни создателей которой, кочевников, лошадь имела большое значение; свое желание возможно скорее преодолеть пространство они выражали в красочном образе крылатого коня (ср. «тулпар» в сказках народов Средней Азии и Казахстана).

⁴⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 103.

она — «жизнь ближняя — только пользование обманчивое» (К., 57, 19 и 20). И тому, «кто желает посева для ближней (т. е. для земной жизни. — Л. К.), нет ему в последней (загробной. — Л. К.) никакого удела!» (К., 42, 19). «О люди! — запугивает Коран. — Бойтесь господя вашего и страшитесь дня, когда родитель не возместит за ребенка и рожденный (от него. — Л. К.) не возместит ничем за своего родителя! Поистине обетование Аллаха — истина; пусть же тебя не обольщает жизнь ближайшая...» (К., 31, 32—33), т. е. эта единственная земная жизнь. Если верить Корану, то получится, что призвание человека не в общественно полезном труде, не в совместной борьбе людей разных народов и стран за лучшую жизнь, где не останется и следов национального и социального угнетения, а в том, чтобы, безропотно перенося любые невзгоды, беспощадный гнет эксплуататоров, обратить свои помыслы на личное «спасение» в несуществующем раю, в загробной жизни, которая якобы наступит после смерти. Это учение Корана антиобщественно, антинародно; оно отвлекает трудящихся от классовой борьбы за переустройство общества, в котором царит несправедливость.

Роль, отведенная во всех этих учениях и догматах Корана Аллаху, подтверждает мысль Ф. Энгельса о том, что «единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего противоположные силы природы, есть только копия единого восточного деспота, который видимо или действительно объединяет сталкивающихся в своих интересах людей»⁴⁸. Не случайно, что среди «имен» Аллаха есть слово «малик», т. е. царствующий, царь. И Коран провозглашает: «Благословен тот, у кого в руке царство, потому что всемогущ» (67, 1).

Передовые мыслители Востока прямо или косвенно всегда протестовали против того униженного положения, в которое Коран ставит человека. Так, поэт Абулькасим Фирдоуси (ок. 934—1030) в своей гениальной поэме «Шах-намэ» («Книга царей»), вопреки кораническим идеям о человеке как рабе, существе извечно бессильном и малодушном, писал:

В цепи человек стал последним звеном,
И лучшее все воплощается в нем.

⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXI, стр. 45.

Как тополь, вознесся он гордой главой,
Умом одаренный и речью благой.
Вместилище духа и разума он,
И мир бессловесных ему подчинен.
Ты разумом вникни поглубже, пойми,
Что значит для нас называться людьми.
Ужель человек столь ничтожен и мал,
Что выших ты в нем не приметил начал?⁴⁹

Фирдоуси подчеркнул даже, что хотя он и слышал по этому поводу «другие слова», но человек, «первый в творенье», — должен знать «цену себе».

Высказанные в «Шах-намэ» передовые взгляды нашли развитие и у других деятелей культуры Востока. Например, в XII в. поэт и мыслитель Низами, воспевая в поэме «Хосров и Ширин» мастера-каменотеса Ферхада, славил всеисилье созидательного труда:

Пусть кажется порой: безмерного труда
Рука преодолеть не сможет никогда,
Но сто булатных гор, воздвигнутых от века,
Сумеют разметать ладони человека.
Где то, чего б не смиял всеисильный род людской?
Лишь смерти не сразит невечной рукой⁵⁰.

Идеалы Корана не имеют ничего общего с гуманизмом, с пониманием высокой созидательной роли человека, с благородным стремлением людей к коллективному и общественно полезному труду.

В мифе о рае и аде, изложенном в Коране, много несоответствия и противоречий. В частности, в Коране, как мы уже отметили, нет единого взгляда на то, когда наступит загробная жизнь: сразу после смерти или лишь после воскресения мертвых и всеобщего божьего суда. Различные ответы на этот вопрос были, по-видимому, связаны с древнеарабскими представлениями, закрепленными в мусульманском предании, по которым душа человека в течение года после смерти держится вблизи тела и наблюдает за тем, как его наследник и родственники исполняют свои обязанности по отношению к умершему и его имуществу. Но та форма, в которой в Коране даны ответы на эти

⁴⁹ Перевод с персидского Ц. Бану-Лахути.

⁵⁰ Переводы Низами здесь и дальше К. Липскерова.

вопросы, говорит о том, что они были вызваны практически требованиями момента. «Направления», которые получат умершие сразу или после дня воскресения, будут разные. Одни из них явятся «путевками» на жизнь в прекрасном раю, другие — в ужасном аду и третьи — между раем и адом, на «преградах» (7, 41—48; здесь «преграды», по-арабски «араф» — своего рода мусульманское «чистилище»). Обращает на себя внимание и то, как его авторам — жителям знойного юга — представляется загробный мир.

В раю будто бы не будет солнца и сильной жары, но вместо этого — много влаги и тени; в аду, наоборот, — жара, бушует огненное пламя. Там грешники «будут среди знойного самума и кипящей воды, в тени от черного дыма; не будет им ни прохлады, ни отрады» (56, 41—43).

Впрочем, страдая от жары, зноя и песчаных бурь — самумов, нередко сопровождающихся разрушительными смерчами, арабы издавна испытывали также страх перед холодными ветрами, дующими в зимнее время с северо-запада, прегерпевали много неудобств и от резкого падения температуры ночью. Не случайно в арабских стихотворениях, дошедших до нас в уже упоминавшемся сборнике «Хамаса», дурной человек сравнивается с «холодным, сырым северным ветром, сирийским», от которого отворачивается лицо⁵¹. А в мусульманском предании об аде рассказывается, что среди его отделений есть одно — аз-Замхарира, отличающееся страшным холодом. Это представление, по-видимому, получило широкое распространение с того времени, когда мусульмане стали жить в странах умеренного климата. В сочинении Ахмеда ибн-Фадлана, ездившего в 921—922 гг. вместе с посольством аббасидского халифа к царю волжских булгар, рассказывается, что когда они были в Хорезме и достигли области, где снег «падает не иначе, как с порывистым сильным ветром», то «подумали: не иначе, как врата Замхарира открылись из нее на нас»⁵². В позднейшем сочинении турецкого богослова Фурати «Кырк суюль» («Сорок вопросов») говорится при объяснении глубины мусульманского ада (джаханнам), что в нем

есть отделение, где «господствует холод — и настолько сильный, что если бы хоть незначительную часть его неосторожно как-нибудь выпустить, то от него погибли бы все земные твари»⁵³.

Характерно также, что, по представлениям последователей мусульманской секты исмаилитов (см. гл. III, 2), живущих в суровых условиях долины Хуф на Памире, на высоте в среднем три тысячи метров над уровнем моря (верхнее течение Аму-Дарьи, или, иначе, Пянджа), ад — «очень холодная страна, где никогда не бывает тепла, — страна, наполненная змеями и различными насекомыми, среди которых живут грешники, мучаясь раскаянием в содеянных грехах»⁵⁴.

Из этих примеров видно, как в религиозных представлениях людей своеобразно отражаются особенности их жизни.

Коранический рай крайне чувственен, «экзотичен». Составители Корана не пожалели на него красок. «Вступившие в рай за свою деятельность возвеселятся; они и супруги их в тени возлежат на седалищах; там для них плоды и все, что только потребуют» (36, 55—57). Рай божий, согласно Корану, обещается праведникам как «блеск и радость» (76, 11), он обширен, «как обширность небес и земли» (3, 127); «в нем реки из воды, не имеющей смрада; реки из молока, которого вкус не изменяется; реки из вина, приятного для пьющих, реки из меда очищенного» (47, 16—17). Вошедшие в эти «сады эдемские... нарядятся там в запястья золотые, жемчужные; там одежда на них шелковая» (35, 30).

Ислам — религия классового общества, его учения о рае защищают интересы эксплуататоров. Коран сулит верующим райскую прохладу, приятные напитки и черноглазых девиц-гурий в воздаяние за их покорность. «Истинно, — заключает Коран свою сказку о рае, — это есть великое блаженство. Ради подобного ему — да трудятся трудящиеся» (37, 58—59).

⁵¹ «Хамасае carmina...». Изд. G. G. Freytag, I. Bonnae, 1828 стр. 632.

⁵² «Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу». Пер. и комментарии под ред. акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л. Изд-во АН СССР, 1939, стр. 58; А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, стр. 123.

⁵³ «Кырк суюль» издавалась в Константинополе в 1840 и 1848 гг., в Вене в 1851 г., в Казани в 1887 г. Русский перевод приложен к книге А. Архангельского «Мухаммеданская космогония» (Казань, 1889). Немецкий перевод — Leiden, 1960.

⁵⁴ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи), вып. I (Труды Академии наук Таджикской ССР, т. 7). 1953, стр. 205.

Как и всякое религиозное учение о загробной жизни, сказка Корана о прелестях мусульманского рая всегда являлась в эксплуататорском обществе классовым орудием власти имущих, средством превращения трудящихся в безвольных рабов. Чем тяжелее, безвыходнее было положение эксплуатируемых в этом единственно реальном мире, тем более красочно и заманчиво рисовало богословие фантастический рай.

Подобное социальное значение имеет и миф о мучениях грешников в мусульманском аду, где для них всемогущий Аллах «приготовил цепи, ошейники, геенское пламя» (76, 4).

Коран отстаивает эксплуататорское общество как «божественное» установление, выдает неравенство, классовый гнет, рабство за установления Аллаха. «Мы,—говорится от лица бога в Коране,—раздаем... жизненные потребности в этой дольней жизни, возвышаем одних над другими в степенях, так что одни... держат других подвластными себе невольниками» (43, 31). По Корану, даже сам ислам является одной религией для представителей власти эксплуататоров — рабовладельцев, феодалов, купцов и другой религией — для бедняков, угнетенных. Первые должны повиноваться только богу и его посланнику, а вторые — богу, посланнику и стоящим у власти (4, 62).

Частная собственность, неравенство решительно защищаются Кораном, они изображаются в нем как «милость Аллаха». «Аллах,—читаем в Коране,—дал вам преимущество одним перед другими в жизненном уделе. Но те, кому дано преимущество, не вернут своей доли тем, кем овладела их десница (т. е. тем, кто стал их невольниками.—Л. К.), чтобы они оказались в этом равными» (К., 16, 73). И это несмотря на то, что первые — богатые — боятся вторых! «Есть ли у вас из тех, кем овладели ваши десницы, сотоварищи в том, чем мы (Аллах.—Л. К.) вас наделили, и вы в этом равны? Бойтесь ли вы их так, как бойтесь самих себя?» (К., 30, 27). Коран предупреждает неимущих, чтобы они не пытались изменить свое тяжелое положение путем какого бы то ни было посягательства на собственность богатей. «Не засматривайся очами твоими,—поучает Коран,—на те блага, какими наделим мы (Аллах) некоторые семейства...» (20, 131). Бедность, тяжкие человеческие страдания, социальная несправедливость, рабство и т. п.—все это, по Корану, благодеяния Аллаха.

80

Передовые общественные идеалы всегда коренным образом расходились с этими основными положениями Корана. Так, Низами во второй книге поэмы «Искандер-намэ» нарисовал социальную утопию — город счастливых, общество, где все равны, нет богатых и бедных, нет эксплуатации человека человеком. Жители этого города рассказывают Искандеру (Александру Македонскому), герою поэмы Низами:

Если кто-то из нас в недостатке большим
Или в малом, и если мы знаем о том,
Всем поделимся с ним. Мы считаем законом,
Чтоб никто и ни в чем не знаком был с уроном.
Мы имуществом нашим друг другу равны.
Равномерно богатства всем нам вручены.
В этой жизни мы все одинаково значим.
И у нас не смеются над чьим-либо плачем,
Мы не знаем воров; нам охрана в горах
Не нужна. Перед чем нам испытывать страх?

В этом городе счастливых нет неравенства и угнетения человека человеком, насилия и рабства, выдаваемых Кораном за божественные установления. Не зная краж и грабителей, этих неизбежных спутников эксплуататорского общества, жители города счастливых всегда здоровы, живут до глубокой старости и, умирая, не жалеют о прожитом. Преждевременная смерть сражает лишь того, кто совершит воровство, нарушит гуманные законы. Счастье людей — результат коллективного труда. Все жители совместно и равно трудятся на полях, и урожай их велик: одно зерно рождает семьсот полновесных зерен.

Социальная утопия Низами выражала чаяния и возвышенные стремления народных масс. не раз в своей истории восстававших против эксплуататоров и угнетателей; она высоко поднималась над господствовавшей феодальной идеологией, которая считала, что только ислам через свое духовенство и культ способен разрешить все сомнения человека, указать ему истинный путь⁵⁵.

Сравнивая жизнерадостные мысли, выраженные Низами в глагольную ночь средневековья, с тем, что проповедают и по сей день мусульманские мистики и богословы, нетрудно

⁵⁵ Подробнее об этом см. Л. Климович. Из истории литературы Советского Востока. М., Гослитиздат, 1959, стр. 70—77.

понять, кто выражает истинные мечты народа. Если Низами рисовал будущее общество свободным от насилия и угнетения человека человеком, то в произведениях, основанных на Коране, сунне и шариае, всячески отстраняется ложная мысль о вечности эксплуататорского общества как общественного установления. Так, в «Кабус-намэ», своеобразном мусульманском «домострое» XI в., указывалось: «Господь всевышний предопределил, чтобы одни были нищими, а другие богатыми. Ведь он мог всех сотворить богатыми, но все же создал два разряда из них, чтобы выявился сан и почет рабов (божьих) и высшие отделились от низших»⁵⁶.

Такие мысли, исходящие из учений Корана, пронизывали сотни мусульманских сочинений, а также были отражены в официальных документах, имевших целью возвышение власти, основанной на угнетении большинства меньшинством. Например, в ярлыке бухарского эмира Музафара, выданном бию Мухаммед-Шарифу в 1884 г., читаем: «Так как творец ночи и дня и всемогущий, (который) „что пожелает, свободно избирает“ (неточная передача 68-го стиха 28-й главы Корана, где сказано: „Господь твой творит что хочет и что свободно избирает“.— Л. К.), (возвысил) сынов рода человеческого по слову своему: „мы превознесли сынов Адама“ (17, 72) величием превосходства и вестью: „мы возвышаем некоторых (одних) из них над другими“ (43, 31, полный текст см. выше.— Л. К.),— то и нашу, отмеченную правосудием, особу из среды людей он утвердил на престоле царства и завоевания стран и устойчивость фигуры нашей украсил одеждой полного благородства миродержавия». А на оттиске большой круглой государственной печати бухарского эмира, поставленной на обороте этого ярлыка, значится: «Эмирское достоинство есть заместительство (халифат) всевышнего господина...»⁵⁷. «Его величеством, милостивым халифом» обычно называли бухарского эмира просители и должностные лица в подаваемых ему заявлениях и документах⁵⁸.

⁵⁶ «Кабус-намэ». Пер., статья и прим. Е. Э. Бертельса. М., Изд-во АН СССР, 1953, стр. 21.

⁵⁷ См. А. А. Семенов. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени. Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии (Труды Академии наук Таджикской ССР, т. XXV, вып. II), 1954, стр. 62—63.

⁵⁸ Там же, стр. 33—37.

История давно опровергла эти взгляды, выявила полную несостоятельность защиты эксплуатации и угнетения человека человеком, так же как и неустойчивость «фигур», использовавших, подобно бухарскому эмиру, Коран для своего возвеличения. Учение, по которому человечеству предначертано вечно жить в эксплуататорском обществе, раздираемом антагонистическими противоречиями, не имеет ничего общего с правильным пониманием законов общественного развития.

Знакомясь с Кораном, нетрудно понять, сколь заблуждаются те, кто некритически повторяет домыслы современных буржуазных истолкователей этой книги, будто «Коран — самая демократическая конституция в мире»⁵⁹.

Развитие человечества выявило также человеконенавистническую сущность проповеди нетерпимости к людям другой веры, разжигания розни между людьми по их религиозной принадлежности. Эта проповедь в устах авторов Корана объясняется не только влиянием религий древнего Востока с характерным для них отделением людей различных верований друг от друга (см. гл. IV, 1), но и условиями острой политической борьбы периода раннего ислама, которые эта книга отражает. По этой же причине в Коране имеются, как мы уже отмечали, и места, содержащие положения другого рода (см. выше, в разделе 1: «В религии нет принуждения» и т. п.). Но впоследствии мусульманское богословие стало изображать проповедь нетерпимости как истину, преподанную-де Аллахом раз и навсегда. Согласно этой «истине», «верующие не должны брать себе в друзья неверных» (3, 27; ср. 5, 56). «Верующие!» — читаем в Коране, — войдите с теми из неверных, которые были близки к вам: знали бы они в вас вашу жестокость» (9, 124); «Мухаммед — посланник Аллаха, и те, которые с ним, яростны против неверных...» (К., 48, 29).

В наше время борьба за мир, национальную независимость и демократию во всех странах объединяет силы атеистов и людей разных вер — христиан, мусульман, буддистов, индусов и других. Все они сотрудничают друг с другом в силу требований жизни, в силу своих самых высоких

⁵⁹ Ed. Calic. Le Prophète et l'Atome. Paris, 1956, p. 76. Уже само название этой книги — «Пророк и атом», а также ее подзаголовок — «Ислам, Суэц, нефть» красноречиво выявляют то, что определяет интерес к исламу в буржуазных кругах современного Запада.

устремлений и чувств. Эти люди намного поднялись над теми законами и обычаями древности, которые, как правило, требовали, чтобы последователи разных религий не пили, не ели, не делали бы даже какого-либо обидного дела вместе.

Особенно ясна теперь ложность и вредность учения ислама, делающего людей на правоверных и неверных, все страны мира на дар аль-ислам — страны ислама — и дар аль-харб — страны войны, т. е. немусульманские страны⁶⁰. Это учение много раз давало возможность угнетателям и захватчикам изображать затеянные ими несправедливые войны как «священные».

К. Маркс в статье «Объявление войны», посвященной русско-турецкой войне, писал: «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный это — „харби“, враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»⁶¹.

Разжигание розни между людьми различных вероисповеданий, культивируемое исламом, как и другими религиями, неоднократно использовалось эксплуататорами в борьбе против национально-освободительного движения народов Востока, для их ослабления. Так поступили, например, английские империалисты, разделив Индию в 1947 г. на Индийский Союз и Пакистан по религиозному признаку⁶².

В условиях, когда народы разных стран стали все более активно объединять свои силы в борьбе за национальные и социальные права, когда люди разных исповеданий и атеисты принимают действительное участие в совместном решении судеб всего мира, старые призывы к «священной войне» (джихаду, газавату) с противопоставлением «истинной» ре-

лигии «неверным» подчас способны лишь скомпрометировать тех, кто их выдвигает. Поэтому появились новые толкователи ислама, по мнению которых джихад — уже не «война за веру», а только требование «всеобщей мобилизации». Такими толкованиями заняты как некоторые мусульманские богословы, так и представители буржуазного исламоведения⁶³.

Наряду с новыми истолкованиями тех мест Корана, где проповедуются вражда между людьми разных вер, апологеты ислама усиленно пропагандируют содержащиеся в Коране призывы к «братству всех мусульман». Между тем в этих призывах Коран подменяет классовые интересы людей их религиозной принадлежностью. По своей сути эти положения Корана подобны евангельскому учению о непротавлении злу. Как в Коране, так и в евангелиях трудящимся предлагается любить своих угнетателей и эксплуататоров. Коран говорит: это нужно делать потому, что они — мусульмане, евангелия — ибо нельзя противиться злему.

Не случайно подобного рода положения ислама, заимствованные из сунны, издавались (по сборнику Абдаллаха Сураварди) и такими «непротивленцами», как сектанты-толстовцы. Например, в вышедших в издательстве «Посредник» «Изречениях Магомета, не вошедших в Коран» (1910 г.) был приведен такой текст: «Помогай брату своему мусульманину, не разбирая, кто он: угнетатель или угнетенный». Антинародная сущность этого положения столь ярка, что, по-видимому, заставила задуматься и его сочинителей, приписавших эти слова пророку Мухаммеду. Они продолжали: «Но, как же можем мы помогать ему, если он угнетатель?» — спросили пророка. Магомет отвечал: «Помогай угнетателю удерживаться от угнетения». Однако трудящимся хорошо известно, что значит «помогать угнетателю удерживаться от угнетения». Это значит отказываться от классовой борьбы, от защиты своих социальных и национальных прав, вечно гнуть спину в угоду эксплуататорам и колонизаторам, не вылезать из кабалы, нищеты, голода и бесправия. Вот в чем реальный смысл этих поучений.

Такие поучения печатались и на страницах буржуазных газет, выходивших на национальных окраинах России.

⁶³ См., например, статью Р. Парета «Sure 9, 122 und der «Ghad» («Die Welt des Islams», N. S., Leiden, Vol. II, 1953, № 4, S. 236).

⁶⁰ Предметом спора объявлялись также области, население которых, исповедующее другие религии, находилось в зависимости от правителей-мусульман и платило им полати (джизью, харадж). Для обозначения таких областей, например Неджрана, Нубий, в мусульманском праве возникло особое понятие, подчеркивающее их приниженное положение как существующих на основе капитуляции — «дар ас-сульх».

⁶¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 10, изд. 2, стр. 467.

⁶² Подробнее см. Л. Клямович. Современный ислам. — Сб. «Наука и религия». М., 1957, стр. 343—351.

В передовой статье газеты «Тарджуман», выражавшей интересы татарской буржуазии, помещиков и мулл, писалось 29 марта 1892 г.: «Ислам нивелирует не только национальность, но и состояния. Он учит: „Между вами нет ни богатых, ни бедных, ни князей, ни нищих, а есть только мусульмане“». Таким образом, при помощи ислама эксплуататоры и их приспешники пытались обмануть трудящихся, подменить их классовые и национальные интересы чуждыми им религиозными устремлениями.

Действительность в корне расходилась с такой пропагандой, находя правдивое отражение в прогрессивной печати России. Вот, например, как был выражен протест крестьянства против безземелья и капиталистической эксплуатации в хрестоматии «Плоды для собеседников» («Фавакит уль-джюляса»), изданной в 1884 г. выдающимся татарским просветителем Каюмом Насыри:

«Кто-то прочитал божественный стих: „И рай, широта которого — небеса и земля...“ и заплакал. Его спросили, что ты плачешь? Ведь это не такой страшный стих, над которым можно заплакать. Тот человек сказал: „Какая мне польза от его широты, когда у меня нет (куска) земли даже длиною с лапоть?“».

Таково было отношение бедняков-крестьян к сулимым исламом райским благам. Беспросветно тяжелая жизнь безземельных крестьян учила их, что нет и не может быть равенства между богатыми и бедными, хотя бы и те и другие были мусульманами, что ислам отнюдь не уравнивает, не «нивелирует... состояния».

«Российские мусульмане», — писалось в № 3 социал-демократической газеты «Урал», вышедшей в 1907 г. в Оренбурге на татарском языке, — точно так же, как и все другие народы мира, безразлично, какую бы религию они не исповедовали, к какой бы нации не принадлежали, распадутся на классы. У мусульман также... имеются, с одной стороны, помещики и капиталисты, с другой — крестьянство и продающие свою рабочую силу рабочие. Люди с одинаковыми экономическими интересами составляют один класс. Интересы рабочего, продающего свою силу, совершенно противоположны интересам его хозяина, покупающего эту силу...»⁶⁴. И в наши дни эта статья «Урала» остается злободневной, поскольку и сейчас пытаются буржу-

⁶⁴ Цит. по кн.: Г. Ибрагимов. Татары в революции 1905 года. Казань, 1926, стр. 96—97.

азные идеологи затемнить сознание людей антинаучными утверждениями, будто «ислам нивелирует нации», «мусульмане — одна нация», «среди мусульман нет классов и классовой борьбы», ислам открывает «третий путь» развития и подобными им нелепостями.

Исторический опыт показывает, что такая пропаганда особенно усиливается в период подъема освободительной борьбы трудящихся. Так, после трехлетнего периода черной реакции 1908—1910 гг., когда начался новый революционный подъем, издававшаяся в Петербурге газета «Вмире мусульманства» 11 (24) ноября 1911 г. обратилась к «мусульманской интеллигенции» с призывом идти в массы — «по не с „Капиталом“ Маркса, а прежде всего с Кораном и шариатом». Этот исторический факт красноречиво свидетельствует о том, что именно ценит в Коране буржуазная мусульманская печать. Впрочем, в наше время, когда в странах Востока империалисты утратили былое господство, некоторые проповедники религии, приспособляясь к новым условиям, не прочь найти и нечто «общее» между Кораном и «Капиталом» К. Маркса; в духе «религиозного социализма» они пишут статьи и книги на темы о «социалистических идеях в исламе». Словом, времена меняются, а с ними меняются и истолкования Корана и ислама...

Проповедники ислама и в наше время используют Коран как средство защиты частнособственнических отношений. Отстаивая «жизненность» Корана, они указывают на то, что в нем, как и в опирающемся на него шариате, осуждаются некоторые преступления, например требование наказывать людей за воровство.

Действительно, 42-й стих 5-й главы Корана гласит: «Вору и воровке отсекайте их руки в воздаяние за то, что они приобрели, как устрашение от Аллаха». Шариат поясняет, что отрубить правую руку у вора надо даже в том случае, если украденное стоит только четвертую часть динара (золотой монеты). Таким образом, если бедняк или нищий под угрозой голодной смерти украл что-либо на базаре, то он, по шариату, должен быть лишен правой руки.

Еще в 1875 г. крупнейший азербайджанский просветитель Ахундов писал, что этот закон проявлял жестокость «во имя соблюдения имущественного обеспечения отдельных лиц». «Известно, — продолжал он, — что вор совершает кражу по своей неспособности к добыванию средств существования. С отрубленной рукой он становится еще

неспособнее к приобретению жизненных средств и в этом случае бывает принужден или вторично взяться за воровство (за что, по шариату, должен быть лишен и левой руки — Л. К.) или умереть с голоду. Итак, отрезание руки в сущности представляет из себя некоторый вид убийства личности. Если же в наказание за кражу $\frac{1}{4}$ динара не отрубят у вора руки или он не найдет какого-либо другого наказания, то, быть может, он раскается, каким-нибудь образом приспособится к зарабатыванию средств пропитания и воспользуется своей жизнью. На свете нет блага, равного жизни, и она не должна быть отнята во имя какой бы то ни было справедливости, по мелочным поводам⁶⁵.

В Саудовской Аравии действует шариат, по которому вору отрубают руку, и характерно, что там «этот варварский обычай полностью сохранился и на концессиях „Арам-ко“ (американского нефтяного концерна, эксплуатирующего природные богатства Саудовской Аравии.— Л. К.) в 1948 году. Но нож палача стерилизуется в больнице, и американский врач, присутствующий при такой средневековой пытке, налагает швы на рану». Видный деятель английского рабочего движения Р. Палм Датт приводит этот факт как пример «сочетания самого современного империализма со средневековой реакцией»⁶⁶.

Воровство — преступление, и за него, конечно, надо наказывать. Но ведь факты говорят о том, что даже жестокое наказание, выдаваемое Кораном за «устрашение от Аллаха», применявшееся много столетий, не могло изжить это преступление. Корни массовой преступности в эксплуататорском обществе находят питательную среду в самом строе, основанном на эксплуатации человека человеком. Только с ликвидацией эксплуататорских классов и уничтожением нищеты и безработицы устраняется и почва для массовой преступности.

Моральные и правовые нормы Корана и шариата возникли в классовом обществе и отражают интересы эксплуататоров. В них нет ничего общего с подлинным гуманизмом, с тем гуманизмом, который присущ строителям коммунизма и включает такие моральные принципы, как «гу-

манные отношения и взаимное уважение между людьми: человек человеку — друг, товарищ и брат»; «дружба и братство всех народов СССР, нетерпимость к национальной и расовой неприязни»; «братская солидарность с трудящимися всех стран, со всеми народами»⁶⁷.

Большое место в Коране занимает догмат о предопределении. Его роль в исламе столь велика, что К. Маркс писал: «...стержень мусульманства составляет фатализм»⁶⁸. Действительно, изображая человека безвольным и слабым, во всем зависящим от бога, Коран лишает его всякой самостоятельности; у людей «нет свободного выбора» — провозглашает он (28, 68). Человек якобы не может даже захотеть «быть прямым», держаться верного пути, ибо, по словам Корана, «вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах» (К., 81, 28 и 29; 76, 30). Люди, мол сами «не вспоминают» и о том, что для них важно, «если не пожелает Аллах!» (К., 74, 55).

Если в отдельных местах Корана и говорится, что люди могут действовать и иначе, чем их учит Аллах, то, как правило, в виде угрозы: поступайте-де по-своему и дождетесь наказания: бог вас не пощадит. Так, в 134—136-м стихах 6-й главы читаем: «То, чем угрожается вам, действительно наступит, и вам того не отклонить. Скажи: народ мой! Действуй по своему душевному настроению, я буду действовать по своему... Скоро узнаете, кому достанется наследие этого жилища. Истинно, беззаконные не будут счастливы». И еще в 40-м стихе 39-й главы: «Скажи: сограждане мои! Поступайте по вашему внутреннему настроению, а я буду поступать по своему, и вы скоро узнаете: на кого придет наказание, посрамляющее его, и кого постигнет наказание непрекращающееся».

Только затемняя смысл Корана, можно было помещать эти стихи в главу «Прогресс. § 2. Инициатива», как это сделал французский исследователь Жюль Ля Бом⁶⁹. Ведь в них от имени вымышленного людьми же бога сказано: действуйте по своим побуждениям, — а я — всемогущий! — по своим. Победа над вами predetermined, вы бессильны

⁶⁵ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв. Баку, 1953, стр. 253.

⁶⁶ Р. Палм Датт. Кризис Британии и Британской империи. Пер. с англ. М., 1954, стр. 132, прим. 1.

⁶⁷ «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., Изд-во «Правда», 1961, стр. 120.

⁶⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 9, стр. 427.

⁶⁹ Jules La Beaume. Le Koran analysé, d'après la traduction de M. Kasimirski... Paris, 1878, p. 778.

что-либо изменить. Победа будет за мною, Аллахом, но я же вас жестоко покараю, так что наказание будет постоянным, «непрекращающимся». Какие же это свобода и инициатива, какой же это прогресс, раз любой самостоятельный поступок человека (безотносительно к тому — правилен он или неправилен) осужден, объявлен бесцельным, да еще с угрозой вечной за него кары! История подтверждает, что такие поучения способствуют не прогрессу, а регрессу, они толкают людей на бездеятельность, пассивность, прозябание, неверие в свои силы.

Догматы о предопределении и о несотворенности Корана не раз вызывали споры и разногласия и среди мусульманских богословов. Эти разногласия нашли выражение, в частности, в течении мутазиитов, о котором мы уже говорили. Последователи мутазиитов были еще в период последних редакций Корана, при власти аль-Хаджаджа и халифа Абд-аль-Малика (правил в 685—705 гг.). Во всяком случае, по приказу одного из этих правителей, как уже отмечалось исследователями, «в Басре был казнен Мабад из племени джузейны за то, что осмелился открыто проповедовать свободу воли...»⁷⁰ Правда, впоследствии казнили своих противников и сами мутазииты. Потом неоднократно были казни представителей других течений ислама (так называемых кадаритов, рафизитов), отрицавших зависимость человеческой воли от бога, исповедовавших догму, по которой Аллах не предопределил действий и склонностей своих творений. Не случайно в «Снасет-наме», книге о правлении везира XI в. Низам аль-мулька, приводится хадис, возводимый к пророку: «Кадариты и рафизиты не являются участниками ислама». И к этому еще добавлено — вполне в духе учения о джихаде! — следующее «изречение» того же посланника Аллаха, обращенное им якобы к будущему халифу Али: «О Али, ты и твоя семья будете в раю, но после тебя появится народ, его назовут рафизиты; если встретишь их — убивай, так как они — неверные»⁷¹.

Но, конечно, репрессии не могли искоренить ересь, и даже во втором по числу приверженцев направлении ислама — шиизме — догмат о полной зависимости человека-

⁷⁰ Д. Мюллер. История ислама с основания до новейших времен. Пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, т. II. СПб., 1895, стр. 83.

⁷¹ «Снасет-нама», стр. 165.

ской воли от Аллаха не получил развития⁷². В суннитском же богословии по этому вопросу были разработаны сложные «теории», имевшие целью «согласовать» этот догмат с практикой. Ведь получалось, что люди страдали от суда шариата за действия, в которых — по Корану — они сами не были вольны. Главные «труды» по такому «согласованию» принадлежат богослову Абу-ль-Хасану аль-Аш'ари (ум. в 935 г.). Но и после его «согласований», при господстве мусульманского богословия — калама, передовые деятели стран распространения ислама не перестали выступать против учения о предопределении как нелогичного, противоречащего науке и опыту. Например, выдающийся философ, астроном и математик Насираддин Туси (1201—1273, Иран) подверг критике хитросплетения аль-Аш'ари, по утверждениям которого движение и другие физические действия человека суть творения бога, одновременные со случайными проявлениями способности и воли человека, также якобы сотворенными Аллахом. В совпадении творческого акта Аллаха с волей и способностью человека к действию заключается, по аль-Аш'ари, момент «присвоения» (касб) человеком себе действия, поступка; по этой причине («присвоения») поступок и получает значение хорошего или дурного, и человек несет ответственность за него. Путем таких ухищрений аль-Аш'ари стремился «доказать» правильность того, что тысячи людей, поступки которых должны быть признаны проявлением воли Аллаха, преследовались, гнили в тюрьмах, предавались казни.

Насираддин Туси в своей «Книге отделов по основам (догматики)» («Китаб аль-фусуль фи-ль-усуль»), возражая аль-Аш'ари, писал, что люди «сами, по своему свободному выбору, творят совершаемые ими поступки, ибо таковые совершаются в соответствии с их внутренними побуждениями... Если творцом дурного является кто-либо иной, чем он (Аллах), то то же надо сказать и о хорошем, ибо мы в силу очевидности знаем, что тот, кто (может) творить дурное, (может) творить и хорошее, что тот, кто (может) лгать, может говорить и правду. А то, что устанавливает Абу-ль-Хасан аль-Аш'ари и называет „присвоением“, причем он и совершение и несовершение поступка ставит в зависимость от всевышнего, не признавая за людьми ни

⁷² Вернее, этот догмат принял в шиизме другую форму, выраженную особенно в учении о «скрытом имаме», махди, мессии ислама (см. гл. III, 7).

малейшей доли влияния (на собственные поступки), — это (просто) не поддается уразумению»⁷³.

Еще более определенно высказывались те представители культуры и науки Востока, которые, не выделяя ни одной религии, находили, что всем религиям присущ обман. В числе этих ученых и писателей были и предшественники Насирадина Туси. Так, уже известный нам Абу-ль-Ала аль-Ма'арри писал еще в XI в.: «Если тот, кто совершит преступление, лишен свободной воли, то наказывать его за его проступки — не есть ли это жестокий произвол! Господь, когда создавал руду, знал ведь заранее, что из нее будут поделаны блестящие мечи. Знал же он, что этими мечами будут проливать кровь люди...».

Столетием позднее другой знаменитый поэт и ученый, Омар Хайям из Нишапура (ок. 1048—1131), также выступал против догмата о предопределении, смело высмеивая религиозное учение о божьих, якобы предначертанном судьбу своих «созданий»:

Жизнь сотворилши, смерть ты создал вслад за тем,
Назначил гибель ты своим созданиям всем.
Ты плохо их снапил? Но кто тому виною?
А если хорошо, ломаешь их зачем?⁷⁴

Разумные, говорит Омар Хайям, так не поступают. Вот кладбище, кто только там не похоронен! Но почему же они умерли, если их жизнь была в руках Аллаха и ни они сами, ни другие не могли ничего сделать помимо божьей воли?

Ужели бы гончар им сделанный сосуд
Мог в раздражении разбить, презрев свой труд?
А сколько стройных ног, голов и рук прекрасных,
Любовно сделанных, в сердцах разбито тут.

Как и Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, Омар Хайям не отдает предпочтения какой-либо религии. Приближаясь к познанию их подлинной сущности, Омар Хайям во всех верах

находит «язык смиренья рабий». В одном из его четверостиший (рубай) читаем:

Дух рабства кроется в кумирне и в Каабе.
Трезвон колоколов — язык смиренья рабий.
И рабства низкая печать равно лежит
На четках и кресте, на церкви и михрабе⁷⁵.

Такие высказывания передовых мыслителей Востока были неслыханно смелыми для того времени, их авторов преследовали как еретиков, неверных. Но эти идеи имели большое прогрессивное значение. Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, Омар Хайям, как и Абу-Али ибн-Сина, Бируни, Низами и многие другие ученые, философы и писатели стран Востока, являлись представителями того «жизнерадостного свободомыслия», которое, как отметил Ф. Энгельс, подготовило на Западе «материализм XVIII века»⁷⁶. На последующее развитие этих передовых взглядов огромное влияние имела русская революционно-демократическая мысль XIX в.

Азербайджанский просветитель Мирза Фатали Ахундов, детально рассмотрев учения и историю ислама, пришел к выводу, что «исламитизм со времени возникновения своего доселе не принес нашему отечеству ни малейшей пользы, кроме вреда»⁷⁷.

Огромное значение в деле освобождения от религиозного тумана имело развитие классовой борьбы, тот факт, что на историческую арену вышел рабочий класс, возглавляемый марксистско-ленинской партией.

Развивая лучшие традиции передовой атеистической мысли, классик башкирской и татарской литературы Мажит Гафури (1880—1934) писал, что учения ислама о предопределении, доброте и всемогуществе Аллаха не только не логичны, противоречат науке и опыту, но и дают превратное представление об истинных причинах страданий трудового народа под игом эксплуататоров. В 1915 г., не побоявшись навлечь на себя новые преследования со стороны

⁷³ Оригинал написан по-персидски; арабский перевод аль-Джурджани (ум. в 1413 г.). См. А. Э. Шмидт. Насирадин-ат-Туси (ум. 672/1273) по вопросу о свободе воли. — Сб. статей в честь Д. Ф. Кобеко, СПб., 1913, стр. 172—173.

⁷⁴ Переводы Омара Хайяма здесь и далее О. Румера.

⁷⁵ Михраб — ниша в мечети, показывающая сторону поклона мусульман во время молитвы. У михраба молятся предводитель — имам или мулла.

⁷⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 346.

⁷⁷ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., стр. 172.

светских и духовных властей, Мажит Гафури в стихотворении «Видно, нет тебя, Аллах...» говорил:

О, Аллах, видно нет тебя!.. Если б ты был,
Ты кара б исправду и сеял добро
И не тратил своих сверхъестественных сил,
Чтоб возвысились золото и серебро.

Обездоленным дал бы ты кучи монет,
Богачу запретил бы терзать бедняка,
На разбой и грабеж наложил бы запрет,
И в беде нас твоя поддержала б рука...

Ты могуч. Почему ж не издал ты приказ
И словечка не вымолил ни одного,
Чтоб любовь процветала всегда среди нас,
Чтобы дружба справляла свое торжество?..⁷⁸

4

Из содержания Корана нетрудно понять, кто был заинтересован в распространении и поддержании его догматов и учений. Использование этой книги как идейного орудия халифата в период установления его власти в ряде стран Азии, Африки и Европы объясняет возникновение в исламе положения о недопустимости перевода Корана с арабского на другие языки.

Однако борьба с влиянием других религиозных культов и задача быстрейшего распространения ислама много раз вынуждала его проповедников отступать от этого принципа. Свидетельство этому содержится, например, у историка Бухары Мухаммеда Наршахи (ум. в 959 г.). «Первое время после обращения в мусульманство,— писал он,— жители Бухары читали Коран на персидском языке и не могли научиться арабскому языку. Когда наставало время рукога в намазе (поясной поклон), особо назначенный для этого сзаци их стоящий человек произносил „бакнита накнит“, а когда приходило время дсать саджа (земной поклон), тот же человек произносил: „пугуния пугуни“».⁷⁹

⁷⁸ Перевод Н. Сидоренко.

⁷⁹ Мухаммед Наршахи. История Бухары. Пер. с перс. Н. Лыкошина. Под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897, стр. 63—64.

Подобная картина повторялась в Средней Азии, частично на Ближнем Востоке и в период монгольского нашествия, когда оживилась деятельность буддийских миссионеров и представителей старых шаманских родовых и племенных культов. В то время ислам был принят монгольскими феодалами, эксплуататорской верхушкой ряда племен, причем вместе с обращением в мусульманство по приказам ханов разрушались храмы других религий. Многочисленные примеры этому содержатся в документах того времени, например в знаменитом «Сборнике летописей» («Джами ат-таварих») Рашидаддина (1247—1318).

Имея в виду памятники XI—XIV вв., исследователь древнетюркской письменности С. Е. Малов отмечал, что «на первых порах принятия и закрепления среди народа ислама проповедникам этой новой религии приходилось вести борьбу и с монгольским шаманизмом и с уйгурским буддизмом. Желая скорого и быстрого распространения ислама среди своих соотечественников, бухарские муллы, в виде исключения, издали даже постановление — фетву, которым разрешалось переводить Коран с „божественного арабского языка на тюркский. Этим сильным исламским прозелитизмом можно объяснить, что до нас дошло несколько Коранов с толкованием (тафсир) на старом тюркском языке („кашгарском“) арабскими буквами».⁸⁰

Другие причины, связанные с тенденцией формирования общенародного берберского языка, находили выражение в «еретических» течениях Северной Африки, сторонники которых в средние века хотели заменить арабский Коран берберским.⁸¹

Появились переводы Корана и на такие языки, как персидский, малайский, яванский, урду, причем обычно эти переводы были буквальными, написанными под строками подлинника. В XIX в. переводы Корана стали печататься и латинским шрифтом типографским способом. Таков, например, Коран, изданный в Аллахабаде в 1844 г. в переводе и с многочисленными примечаниями и другими материалами маулави Абдул Кадира.⁸² Но среди суннитов

⁸⁰ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1951, стр. 221.

⁸¹ См. М. В. Чураков. Берберы и арабы в этнической истории Алжира.— «Советская этнография», М., 1955, № 1, стр. 87.

⁸² «Qurān: Maulavi Abdul Qadir kā tafsīr, zubān i urdū men, aur hāshiyē nasāra musannif ke». Ilāhābād. 1844. В заключении (Na-

переводы Корана продолжали маскироваться комментариями и в XX в. Примером может служить изданное в Казани в 1914 г. толкование Корана Мухаммед Кямила Мутыги Тухватуллина «Татарча Кур'ани тафсир», где рядом с арабским текстом дан перевод его на татарский язык.

Попытки передачи Корана неарабским шрифтом в суннитском направлении ислама и в дальнейшем не раз рассматривались как нарушение основ ислама, по которым арабский алфавит — священный. Известно также, что позднее, чем в других странах, введение книгопечатания в Турции и некоторых других странах распространения ислама оправдывалось развитым богословием воззрением, по которому печатать Коран считалось кощунством: листы с его текстом могли оказаться на полу, под ногами людей или животных, попасть в мусорный ящик, клоаку, а с этим де мириться нельзя. Как будто листы рукописного Корана не могла постичь та же участь!

Переводы Корана на европейские языки имеют многовековую историю. Первые их опыты относятся к XII в., т. е. ко времени, когда, с одной стороны, в Испании шла освободительная борьба против арабско-мусульманских (мауританских) династий, а с другой — когда феодалы Западной Европы, подогреваемые и организуемые католической церковью, вели захватнические крестовые походы. В то время переводы, как правило, предпринимались в миссионерских полемических целях; их научное значение было мизерным. То же следует сказать и о переводах XVI в., из которых один, на арагонском диалекте испанского языка, был сделан с благословения «святейшей» инквизиции. Его осуществил бывший мусульманский закоповед (факих) Ибн-Абдаллах Валенсийский, обращенный в христианство под именем Хуана Андреса.

Борясь с исламом за влияние на массы, католическая церковь нелегко шла на перевод и издание Корана. В начале XVI в. (не позже 1509 г.) венецианское издание Корана, выпущенное типографом Паганини, по требованию римского папы было сожжено. Полтора столетия спустя собор римских цензоров при папе Александре VII (1655—1667) формально запретил католикам издание или перевод Ко-

(ija) приведен перевод главы «Два светила» (стр. 437—438), которую, как мы уже отмечали, шиты считают несправедливо не включенной в Коран халифом Османом.

рана⁸³. Однако, несмотря на такие запрещения, переводы Корана на европейские языки появлялись все в большем числе. Объяснялось это как интересами колониальной политики западных государств, так и вполне понятным желанием ознакомиться с произведением, которому в странах Ближнего и Среднего Востока было придано значение основного источника не только религии, но и права.

В России издания переводов Корана начались с XVIII в. Наиболее ранний из них был сделан П. Посниковым с французского перевода А. дю Рие (A. Du Ryer) и напечатан по распоряжению Петра I в Петербурге в 1716 г. Позднее, в 1787 г., на средства, отпущенные Екатериной II, в Петербурге был издан и арабский текст Корана, подготовленный и снабженный комментариями муллы Осман-Исмаила. Это издание появилось в связи с политикой царизма, стремившегося использовать наряду с христианским миссионерством мусульманское духовенство для укрепления своих позиций в районах распространения ислама. В 1788 г. в Уфе именным повелением Екатерины II было учреждено «Оренбургское магометанское духовное собрание». Возглавившему это собрание ахуну Мухамет-Джану Гусейнову (Мухаммеджану Хусейнову) царица пожаловала звание муфтия, а затем, в 1793 г., другим указом позволила ему «покупать порозжи земли у башкирцев на законном основании и заселять оныя покупаемыми за границей иноверцами, присвоая ему и потомству его право продавать оныя...»⁸⁴. Муфтий был одним из крупнейших земельных собственников-крепостников.

Как отметил акад. И. Ю. Крачковский, «предполагая распространять Коран среди мусульманского населения России, Екатерина надеялась использовать его сообразно своим политическим целям и в войне с турками. Отправляя первое издание для библиотеки Геттингенского университета, она писала 6 мая 1788 г. своему корреспонденту, доктору Циммерману, из Царского села: „Кажется, что для него нет лучше места; прошу вас послать его туда вместе с первым известием, которое вам сообщу о успехах над турками“. Адресату эта мысль была, по-видимому, понятна,

⁸³ См. А. Крымский. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, суний и пр.). Новое, перераб. изд., ч. I. М., 1911, стр. 197.

⁸⁴ Полное собрание законов Российской империи, с 1649 г., т. XXIII, СПб., 1830, № 17099, стр. 399.

и в своем ответе от 29 июля 1788 г. он, между прочим, пишет: „Естьли сия война (с турками) продолжится таким образом, как принц Нассау ее начал своими гребными судами, то скоро надобно будет напечатать в Петербурге новое издание Алкорана“⁸⁵.

После этого «екатерининского» издания Коран типографски выпускался в нескольких городах России, в том числе в Казани и Бахчисарае; частично эти издания распространялись в странах Ближнего и Среднего Востока. Но все же дальнейшая работа над переводами Корана продолжала встречать сопротивление со стороны мусульманских духовных кругов.

Особенно много споров и возражений вызвал первый русский перевод Корана, сделанный непосредственно с арабского языка. Его переводчиком был видный востоковед Г. С. Саблуков (1804—1880), раньше преподававший в Саратове (учитель Н. Г. Чернышевского), а затем ставший профессором духовной академии в Казани. Это обстоятельство, а также православно-полюемические моменты, содержащиеся в выпущенном вслед за Кораном (1878) первом выпуске «Примечаний к переводу Корана» (1879; второе издание — Казань, 1898; следующие выпуски этого труда остались неоконченными и не были напечатаны), как и некоторые другие работы Саблукова, естественно, заострили внимание на этом издании. Полюемическим выступлениям проповедников ислама не помешало то, что саблукровский перевод исходил во многом из мусульманских толкований Корана. Именно это, с научной точки зрения, остается наиболее слабой стороной перевода⁸⁶.

⁸⁵ И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. V, 1958, стр. 40—41.

⁸⁶ Нельзя не отметить, что, работая над переводом Корана в течение многих лет, Г. С. Саблуков добился в целом значительных положительных результатов. В то же время он сам не считал свой перевод во всем безупречным. Так, в незавершенной рукописи Саблукова «Заметки о значении некоторых слов в выражениях Корана» (из подготавливавшихся им следующих выпусков «Приложений к переводу Корана») на продолговатом узком листке его рукой написано: «Перевод мой для меня самого остается в некоторых стихах Корана сомнительным относительно верности его: В 45. 21 „для проявления истины“, в других местах некоторых также переведено. Здесь оправдывается перевод следующим за ним предложением, но в прочих, где так же переведено, верно ли? В след. стихе, 22-м, „ман“ значит кажется не тот, а те, которые» (цитирую по неопубликованной рукописи Г. С. Саблукова, хранящейся у меня — Л. К.). Нанбо-

«За семьдесят лет,— писал акад. И. Ю. Крачковский,— перевод Саблукова, конечно, значительно устарел, его основная установка на понимание текста согласно поздней мусульманской традиции едва ли правильна. Но он не заменен другим, и это одно говорит, какой большой труд не только для своей эпохи Саблуков выполнил»⁸⁷. К этому переводу, с учетом его недостатков, обращаются и авторы большинства советских исламоведческих работ, в том числе и настоящей.

Изданный в 1963 г. перевод Корана акад. И. Ю. Крачковского, сделанный непосредственно с арабского языка, имеет большие достоинства; он воссоздает во многом характерные для коранического текста несовершенства. Но этот перевод, как мы уже знаем (см. гл. II, 1), остался незавершенным.

В мусульманской печати России, как мы уже отмечали, возражения встречали, однако, переводы не только Саблукова. В числе их был перевод Корана на татарский язык, делавшийся представителями мусульманского богословия буржуазно-реформистского «новометодного», джадидского (джадидистского) направления Мусой Бигеевым и Зияуддином Кемали. Особую остроту полемика вокруг их перевода приняла в 1911—1917 гг. Например, в богословском еженедельнике «Дин ва магишат» (1912, № 4) была напечатана статья «Религиозная философия», в которой говорилось: «Мы просим не переводить священного Корана, содержащего в себе столько тайного и премудрого, а если он переведен, то не распространять его». Когда же стало известно, что в Казани, в типографии «Умид», Коран в переводе Бигеева на татарский язык начал печатанием, то под давлением поступивших от мулл петиций Оренбургское

более удобным из изданий перевода Саблукова является третье (Казань, 1907), где параллельно дан арабский текст Корана. Одновременно с Саблуковым и тоже непосредственно с арабского перевел Коран на русский язык генерал Д. Н. Богуславский (1826—1893), но этот перевод остался неизданным. По отзыву акад. В. Р. Розена, перевод Богуславского «отличается крупными достоинствами и в общем не уступает переводу Саблукова» (И. Ю. Крачковский. Письма, III, 1945, стр. 300). Впрочем, большинство мест перевода Богуславского, приведенных акад. Крачковским как ошибочные, на поверку оказались переведенными Саблуковым правильно».

⁸⁷ И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. V, стр. 128.

магометанское духовное собрание вынесло распоряжение, по которому печатание этой книги было приостановлено. И в дальнейшем, несмотря на ожесточенную газетную полемику джаидов и кадимистов, если переводы на татарском языке и печатались, то в замаскированном виде, под покровом его «толкования», как упомянутое «Татарча Курани тафсир» Тухватуллина.

Подобным же образом обстояло дело и с изданием перевода Корана на некоторые другие языки. Так, 12 апреля 1912 г. в газете «Каспий», органе бакинского миллионера-нефтепромышленника Г. З.-А. Тагиева, в «Заметках мусульманина. К переводу Корана» Дагестани указывалось, что «было бы желательно, чтобы мусульманская интеллигенция взялась за это важное дело (перевод Корана на языки русский и „тюркский“, т. е. азербайджанский.— Л. К.), несмотря на все отчаянные крики невежественных мулл, считающих этого рода деяния „кощунством“».

Вопрос о переводах Корана приобрел особую остроту в России в 1911—1912 гг. в связи с важнейшими политическими событиями, переживаемыми страной. Начавшимся после периода реакции 1908—1910 гг. новым революционным подъемом были напуганы как великорусские, так и национальные помещики и буржуазия, и все они искали выгодные для себя идеологические средства воздействия на массы. Поисками этих средств занимались и мусульманские круги — как консервативные (кадимисты), так и либеральные, реформистские (джаиды); политическая платформа последних была не левее кадетской.

«Рабочий-мусульманин быстро и решительно порывает с устаревшими и отжившими традициями и на все, заимствованное извне... накладывает свой отпечаток»; «Рабочий-мусульманин в Закавказье не вырождается, не спивается — он растет и поднимается с низов все выше и выше», — констатировала статья «Мусульманин-рабочий», напечатанная 24 июня 1911 г. в уже цитировавшейся нами газете «В мире мусульманства», пытавшая одновременно и заигрывать с рабочими и «доказать» им жизненность и привлекательность ислама. Рост пролетарского движения беспокоил идеологов ислама; они боялись дальнейшего падения своего влияния на массы. Не случайно в этой же статье содержится призыв поскорее подновить и подправить обветшавшее в исламе. Пока не поздно, писал автор статьи, «нам важнее всего освободить свою религию, ислам, от тех мертвящих форм,

в которые она закована, очистить от плесев, которые вписались в нее... Наша интеллигенция должна помнить, что на полях, на фабриках и заводах миллионы ее темных братьев обрабатывают землю, коуют железо и гибнут в непосильной борьбе... Нужна им пища духовная». Переведенный на татарский и некоторые другие восточные языки народов нашей страны Коран (а также его новые толкования) и предлагался проповедниками ислама реформистского типа в качестве такой «пищи».

Идеологов ислама страшило и то, что часть национальной интеллигенции, согласная «с материалистическим пониманием жизни человечества», становится все более сильной, что она пойдет за марксизмом, по единственному правильному пути. Отмечая это, один из фактических редакторов «В мире мусульманства», А. Г. Датиев, писал: «Последователи ислама просыпаются. И я боюсь, что указанная часть нашей интеллигенции отыщет причины этого пробуждения в „классовых противоречиях“ и пойдет навстречу этому пробуждению с теми принципами „классовой борьбы“, с которыми отправляются на любую фабрику, (на) любой завод». Этого, по Датиеву, нельзя было допустить, и он стал звать идти в народ «с Кораном и шариатом», а не с «Капиталом» Маркса. «Если слова „мусульмане — братья“, — добавлял Датиев, — страшны для... части мусульманской интеллигенции, то можно легко заменить слово „брат“ приятным их сердцу словом „товарищ“ и сказать себе, что „мусульмане — товарищи“...»⁸⁸.

В тесной связи с подобными выступлениями, направленными на обман трудящихся, находились споры о новых переводах и толкованиях Корана. Эти споры подогревались стремлением буржуазии стран распространения ислама, заинтересованной в буржуазных реформах, найти им оправдание в Коране. Конституционный образ правления, в частности, согласно новому тафсиру, оправдывался 153-м стихом 3-й главы Корана, где между прочим сказано: «и советуйся с нами о деле». Ссылаясь на этот текст, не имеющий никакого отношения к конституции и демократическому строю, еще сравнительно недавно один из богословов писал: «Ислам — это демократия...»⁸⁹.

⁸⁸ «В мире мусульманства», СПб., 11 (24) ноября 1911 г.; то же в кн.: А. Кайумович. Ислам в царской России. М., 1936, стр. 267—268, 388—389.
⁸⁹ Abdelkader Hadj Hamou. L'Islam est-il immuable?, p. 609.

Попытки приспособить тот или иной текст Корана к политическим или этическим взглядам своего времени, вычитать в нем то, чего он вообще не содержит, возникли давно. Еще в средние века часто один и тот же текст двумя или тремя толкователями понимался и разъяснялся совершенно по-разному. В результате и в среде высшего мусульманского духовенства находились лица, осуждавшие любое толкование Корана, писавшие о нем как о бесполезном занятии. Так, египетский богослов Абд-аль-Ваххаб аш-Шарани (ум. в 1565 г.) в своей «Книге рассыпанных жемчужин о сливках наиболее известных наук» пришел к выводу, что «ни для кого нет никакой пользы в чтении чужого толкования (Корана), кому бы оно ни принадлежало»⁹⁰. В «обоснование» этого скептицизма Абд-аль-Ваххаб, сам немало занимавшийся толкованием Корана, привел следующий хадис, явно сфабрикованный в позднейшее время:

«Переписал было какой-то человек во времена Омар ибн-аль-Хаттаба список Корана и под каждым стихом написал толкование его. Омар велел его призвать, ударил его кнутом, а затем ножницами разрезал его список (Корана) и сказал ему: „Подобный тебе (человек смеет) рассуждать о смысле слова бога всемогущего и великого?“»⁹¹.

Мусульманское богословие воспеало халифа Омара I и его кнут. В буржуазном исламоведении кнут Омара сравнивался с дубинкой Петра I. А немецкий исследователь, приводя предания о собственноручных расправах этого «праведного» халифа, фальсифицируя историю, писал даже, что «никогда мусульманам не жилось так хорошо, так блестяще, как под кнутом Омара»⁹². Но именно халифы и мусульманское духовенство — «преемники» Омара — не соглашались на то, чтобы верующие самостоятельно, без тафсира, разбирались в Коране. Причину понять не трудно: результаты такого разбора, как мы знаем, не могли быть угодны мусульманскому богословию. Беспристрастное рассмотрение Корана как в средние века, так и в новое время неизбежно приводило к критике этой книги. Именно

поэтому тафсир, т. е. богословское толкование Корана, и после высказываний Абд-аль-Ваххаба продолжал существовать при поддержке господствующих классов. Широко распространен он в исламе и в наши дни.

Не случайно в буржуазно-помещичьей Турции задача нового истолкования Корана была выдвинута в числе главных целей богословского факультета Стамбульского университета. Этот факультет был открыт в 1924 г., после упразднения халифата. «Что наиболее важно,— указывалось в докладе специальной комиссии этого факультета,— это не перевод Корана на турецкий язык и не изложение его в стихах. Самым существенным является новое толкование его понятий и предписаний и их переоценка. Если не пересмотреть содержание этой книги с научной точки зрения,— невольно признавали авторы доклада,— нет возможности что-либо понять в ней».

Цель приспособления обветшавших религиозных учений и догматов Корана к требованиям буржуазного общества преследуют, в конечном счете, и все те новые толкования этой книги, которые во множестве появляются до сих пор в капиталистических странах⁹³. Они, между прочим, касаются и вопросов понимания красочно описанных в Коране прелестей рая и ужасов ада. Рай и ад Корана, согласно таким истолкованиям,— иносказания, передающие переживания «души». Но, конечно, по существу эти новые интерпретации ничего не меняют. В данном случае они оставляют неприкосновенной веру в то, что у человека якобы есть какой-то нематериальный двойник — «душа». Иначе говоря, авторы подновленных версий стремятся сохранить одно из заблуждений, возникших на заре человеческой истории,

⁹⁰ История и главным направлениям истолкований Корана посвящена соответствующая исламоведческая литература. Из нее особенно важно исследование I. Goldziher'a «Die Richtungen der islamischen Koranauslegung» (Leiden, 1920). Дополнением к главе этого труда Гольдциера, рассматривающей характерные для мусульманского модернизма толкования Корана, является книга J. M. S. Baljon'a «Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1960)» (Leiden, 1961). Интересные факты собраны в работах, обобщающих материалы по истолкованиям Корана, напечатанных в важнейших органах мусульманского модернизма, например в каирском журнале «Аль-Манар» (см. J. J. J. J. Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte. Paris, 1954; см. также М. В. Маляковски и И. Начальный этап мусульманской реформации в Египте.— Ученые записки Ин-та востоковедения АН СССР, т. XVII. М., 1959, стр. 110—148).

⁹¹ А. Э. Шмидт. Абд-аль-Ваххаб-аш-Шарани и его Книга рассыпанных жемчужин (далее: Аш-Шарани). СПб., 1914, приложение, арабский текст — стр. 3, перевод — стр. 03.

⁹² Аш-Шарани. Арабский текст — стр. 5, перевод — стр. 07.

⁹³ E. Sachau. Über den Zweiten Chalifen Omar. Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XV, 1902, S. 299.

когда люди были подавлены борьбой с властвовавшими над ними силами природы, не имели сколько-нибудь достоверных знаний о психической деятельности и слепо верили, что явлениями окружающего их мира управляют какие-то сверхъестественные существа, духи.

Представление об Аллахе как едином боге, творце мира, которому обязано и от которого зависит все происходящее в природе и в жизни людей, возникло в период формирования у арабов классовых отношений. Это представление утвердилось в сознании людей как фантастическая «копия единого восточного деспота» (Ф. Энгельс) и мирилось с сохранившимися в исламе примитивными пережитками верований, по которым бог — существо, имеющее антропоморфные черты. Подобное изображение Аллаха соответствовало интересам господствующих классов халифата и других феодальных и феодально-теократических монархий. При помощи таких представлений обожествлялась власть халифов и султанов, они именовались «тенью бога на земле его».

Освобождение от религиозных пережитков — дело длительное, особенно в странах господства капитала, где есть питающие религию источники, где сильны ее социальные корни, где религию поддерживают господствующие эксплуататорские классы, видящие в ней выгодное им идейное орудие. Но в условиях нового времени, когда халифат отошел в прошлое и в большинстве стран распространения ислама установились республиканские порядки, когда поднялись политическая активность масс, их культура и общественное самосознание, развиваются наука и техника, религиозные взгляды средневековья терпят крах. Поэтому многие из современных идеологов ислама и пытаются «обновить» представления об Аллахе, хотя они обращаются для этого прежде всего опять-таки к тому же Корану.

Власть монополистического капитала безлика. И как бы отражая ее, богословы наших дней в буржуазных странах на первый план выдвигают тексты Корана, по-видимому, содержащие следы религиозно-философских (гностических) влияний (24, 35: «Аллах есть свет небес и земли»), а большинство других мест толкуют как аллегории. 35-й стих 24-й главы, где об Аллахе говорится как о чем-то безличном, хотя и охватывающем все существующее, приводится теперь как своего рода девиз многих богословских

104

статей. Это можно видеть, например, в заголовке работы С. Вахидуддина «Коран в молитве», напечатанной в мусульманском журнале «Islamic Review»⁹⁴. В этих же целях мусульманские теологи обращаются к текстам пантеистического характера, т. е. к положениям, отождествляющим природу и бога, заимствуя их у средневековых мистиков-суфиев (см. гл. III, 3).

И хотя наш век выявил полную несостоятельность стремления богословов подчинить науку религии, они не оставляют попыток приспособиться к науке. Ради этого они извращают добытые наукой данные об окружающем нас мире, вновь отставая догмат о несотворенности Корана, пытаются отождествить бога и природу, пишут о непознаваемости мира, прибегают к разным формам философского идеализма. Но у богословов и теперь нет сколько-нибудь убедительных доводов в пользу «научности» Корана или «непротиворечивости» ислама и науки, кроме желания найти более действенные средства для искусственного подогревания религиозных чувств.

Характерна в этом смысле, например, статья Хаммуда Гораба о теории присвоения аль-Аш'ари, опубликованная в 1955 г. в редактируемом им трехмесячнике «The Islamic Quarterly», издаваемом в Лондоне «Исламским культурным центром». «Я сознаю», — пишет ее автор, — что я симпатизирую разрешению вопроса у аль-Аш'ари, несмотря на слабость его доказательства, ибо если мы верим, как думал аль-Аш'ари, что мы ничего не создали и что наша способность в приобретении труда не остается, но что мы всегда в каждом труде нуждаемся в помощи бога, то наше религиозное чувство возрастает; в то время как теория мутаизитов заставляет нас чувствовать, что мы творцы и не зависим от бога». Последнего же автор боится более всего.

Стремление во что бы то ни стало принизить социальную ценность труда человека, народа — основное в статье современного богослова. Ее автор даже не в силах скрыть своего намерения. «Возможно», — пишет он,

⁹⁴ Dr. S. Wahiduddin. The Quran on prayer. — «The Islamic Review», XLIV, 1956, № 1, p. 5. Этот же стих Корана на арабском языке и в английском переводе дан в заголовках и других «программных» статей журнала за следующие годы. Журнал «Islamic Review» основан более 45 лет назад по инициативе главы мусульманской секты ахмедий, прославлявшего «благожелательность британского управления» в Индии.

пропагандируя теорию касба, — это обедняет (гоб — буквально «грабит») человека в реальности его выбора, но это может ослабить разрешение вопроса Ибн-Рошдом (Аверроэс, 1126—1198. — Л. К.), по которому человек свободен в выборе, но ограничен обстоятельствами»⁹⁵.

Итак, борьба со свободомыслием и наукой сейчас объявляется главным, она заставляет современных богословов мириться с со средневековой казуистикой и с допущениями, неправильность и абсурдность которых была доказана еще в средние века, в том числе знаменитым философом Ибн-Рошдом и Насираддином Туси.

С этой стороны интересно рассмотреть и доклад пакистанского философа К. М. Джамиля «Философия и религия», сделанный в секции философии религии Четвертого Пакистанского философского конгресса в Дакке в феврале 1957 г. Опираясь на 103-й стих 6-й главы Корана — «взоры не постигают его (бога), но он постигает взоры», Джамиль пытается возродить опровергнутое наукой мнение о непознаваемости мира и недостаточности человеческих чувств для восприятия мира в его целостности и т. д. Исходя из этого неправильного положения, он восхваляет мусульманских мистиков-маджбузов и людей других степеней «святости», якобы «непревзойденных» в познании недоступных философам областей «сверхъестественного». Повторяя и защищая старые теории мистиков, по которым высшее знание достигается путем «внутреннего созерцания», «чуда», Джамиль во многом повторяет теории новейших западноевропейских и американских философов-реакционеров.

В «теории» непознаваемости мира и недостаточности человеческих чувств находит выражение страх эксплуататорских классов за свое будущее и стремление отвлечь массы от стоящих перед ними основных общественных проблем. Не случайно и в докладе «Философия и религия» призывы к примирению науки с религией сопряжены со стремлением «освободить человечество от все возрастающего влияния материализма»⁹⁶.

⁹⁵ Hammouda Choraba. *Ae-Ach'ari's Theory of Acquisition (Al-Kasb)*. — *The Islamic Quarterly*, vol. II, London, 1955, № 1, p. 7—8.

⁹⁶ K. M. Jamil. *Philosophy and Religion* Forth Pakistan Philosophical Congress, Section: Philosophy of Religion. Dacca. February 1957, p. 10, 14.

Духу подобных богословских и философских (точнее — теософских) работ вполне соответствуют новые переводы Корана на английский и немецкий языки, в частности подготовленные и субсидированные представителями одной из современных мусульманских сект — ахмедийцев⁹⁷. При этом один из английских мистически настроенных переводчиков или, вернее, интерпретаторов отказался принять во внимание результаты исследования Корана даже в западноевропейском исламоведении. Он «обосновал» такой подход звучной, но бессодержательной фразой, что, мол, исходить из требований научной критики — это все равно, что стремиться «измерить океан пророческого вдохновения наперстком скучного анализа»⁹⁸. Подобный довод близок задаче возвеличения культа пророка Мухаммеда, т. е. соображению, не имеющему отношения к науке, но понятному у проф. Арберри, пишущего о себе как об «ученом христианине», желающем «вновь открыть насущные истины», якобы содержащиеся в суфизме — мусульманском мистицизме⁹⁹.

Готовностью представителей буржуазной науки всячески способствовать дальнейшим реформам в исламе для сохранения его в подновленном виде в качестве выгодного колонизаторам орудия объясняется и то, что в органах западноевропейского исламоведения все чаще появляются призывы к мусульманским организациям «критически» отнестись к средневековым «ценностям» ислама. Решение такой задачи, в частности, не раз возлагалось на богословский факультет Анкарского университета, открытый в начале 1949 г. «Если богословский факультет в Анкаре на основе исследования источников предоставит место историческому критицизму, то это будет большой выгодой для

⁹⁷ См., например, *«Der Koran, arabisch-deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Maulana Sadr-ud-Din»*. Berlin, 1939 (новое издание — 1960). По сообщению немецкой печати, в подготовке книги участвовал, помимо маулан Садруддина, доктор Мансура, имама берлинской мечети доктора С. Назир-уль-ислама и доктора С. М. Абдуллаха, также некий «неназванный немец» (W. Björkman. Рец. в *«Die Welt des Islams»*, Berlin, Bd. XXII, 1940, S. 156).

⁹⁸ С 1957 г. английский перевод Корана с параллельным арабским текстом публикуется в выходившем в Карачи религиозном двуязычном журнале *«Al-Islam»*.

⁹⁹ A. J. Arberry. *The Koran Interpreted*, II, p. 15.

⁹⁹ A. J. Arberry. *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. London, 1950, p. 134.

ислама, и Турция смогла бы вернуться к вновь сформулированному шариату»¹⁰⁰, т. е. создать мусульманское законодательство, отражающее уже не феодальные, а буржуазные интересы.

В целях приспособления к современным условиям и для обмана масс перед богословским факультетом Анкарского университета была выдвинута также задача «устраивать очную ставку духовных ценностей ислама с современными науками...»¹⁰¹. Эта затея не нова, и смысл ее ясен. Демонстрации «примирения» религии с наукой, т. е. фальсификация науки, не раз уже предпринимались и христианской теологией, на пример которой, кстати, ссылается автор цитируемой статьи. Церковь неоднократно в наши дни проводила такие «демонстрации» в целях борьбы с наукой, ибо успехи подлинного знания, научно-материалистического мировоззрения не могут не подрывать основ всякой религии как антинаучной идеологии.

В наш век — эпоху развала колониальной системы и всеобщего подъема политической активности масс — современным мусульманским богословам и буржуазным востоковедам становится все труднее проводить в жизнь свои намерения подновить, оживить Коран и ислам в целом. На зарубежном Востоке, в странах распространения ислама, особенно в тех из них, которые добились политической независимости и активно борются за мир и прогресс, поднялись и все более крепнут силы, ведущие борьбу против бесправия, рутины и косности. Времена, когда считалось, что знание Корана — высшая добродетель и признак всесторонней образованности, прошли и никогда не вернуться. Очень интересны в этом смысле наблюдения, сделанные чехословацкими путешественниками инженерами И. Ганзелкой и М. Зикмундом, посетившими Ливию в 1947 г. В этой стране (в 1951 г. Ливия добилась государственной независимости), как писали Ганзелка и Зикмунд, «появились рядовые мусульмане, которые осмелились мысленно посягнуть, пусть только в кругу близких друзей, на нерушимые догмы Корана. Эти люди ослеплены красотой мечты о новой Триполитании, в которой не будет неграмотных,

школ хватит на всех, не будет ни одного «хаули» (т. е. ни одной женщины, надевающей ритуальное покрывало, род чачвана, паранджи. — Л. К.). Эти молодые арабы еще только привыкают к огромному перевороту в своем мышлении, но они уже приводят его в порядок и начинают искать пути к осуществлению своих грез»¹⁰². Рассуждения этих людей, как отмечают чехословацкие путешественники, во многом весьма трезвы. «Нам не нужны люди, знающие наизусть Коран, — не раз слышали мы негодующую критику из уст восемнадцатилетнего Салима Шатани. — Нам не хватает врачей, инженеров, строителей, агрономов. Мы умеем ездить на автомобилях, но не умеем производить их. Мы умеем повернуть выключатель, но не знаем, почему зажигается электрическая лампочка. Нам нужны учителя, которые вместо Корана рассказали бы нам о демократических конституциях или о технике производства цветного фильма...»¹⁰³.

Есть страны зарубежного Востока, где эти смелые голоса более многочисленны и звучат еще громче.

В трудах прогрессивных литераторов Ближнего Востока о Коране говорится уже не как о чем-то вневременном, «несотворенном», а как о сочинении, представляющем определенную эпоху арабской литературы и письменности, наряду с другими ее произведениями. Для все большего числа людей становится ясным, что только на основе передовых научных знаний, а не религиозных догматов и учений, изложенных в Коране, Библии и других книгах, выдававшихся их проповедниками за священные, а на деле отражающих ошибочные взгляды и представления древних людей о природе и обществе, возможно правильно оценить прошлое, настоящее и будущее человечества, наиболее полно использовать богатства природы на благо людей.

Трезвая критическая оценка учений и догматов, изложенных в Коране и других религиозных сочинениях, помогает многим людям понять их нелогичность и антинаучность, успешно преодолевать религиозные пережитки. Значительный интерес в этом отношении представляют признания и статьи бывших духовных лиц, порвавших с исламом, как и со всякой религией. В Советском Союзе, где

¹⁰⁰ G. Jäschke. Eine islamische Reformation in der Türkei? — «Die Welt des Islams», N. S., Vol. III, 1954, № 3—4, S. 274.

¹⁰¹ Fr. Taeschner. Реф. в «Die Welt des Islams», N. S., Vol. II, 1953, № 4, S. 305.

¹⁰² И. Ганзелка и М. Зикмунд. Африка грез и действительности, т. I. М., ИЛ, 1956, стр. 83.

¹⁰³ Там же, стр. 80.

церковь отделена от государства, а школа от церкви и за всеми гражданами обеспечена подлинная свобода совести, эти лица получили возможность высказывать свои взгляды в печати, лекциях, кино, по радио и телевидению.

Так, бывший ахун Аббаз Алеулы, потративший многие годы на изучение Корана и его толкований, учившийся в четырех среднеазиатских медресе, рассказывая о том, как он разуверился в истинности «священных писаний», говорит: «Разве здравомыслящий человек согласится, например, с такой мусульманской догмой, как „предопределение“, согласно которой судьба и поступки каждого правоверного заранее предопределены аллахом, иначе говоря, бедный должен оставаться бедным, богатый — богатым, несчастный — несчастным и т. д.? Или, разве может честный человек согласиться с тем, что ради распространения ислама правоверный должен порабощать и даже уничтожать людей другой веры? А ведь именно к этому призывают догматы мусульманства» («Советская Кара-Калпакия», Нукус, 26 июля 1959 г.).

Другой бывший священнослужитель — эфенди (мулла) Хамид Батчаев из Архыза (Карачаево-Черкесская автономная область), критикуя учение Корана о предопределении, указывает, что, согласно этому учению, человек ничего не в силах изменить. «Если верить этому, — продолжает он, — то и мой отказ от религиозных убеждений тоже предопределен самим аллахом. Но если бы аллах существовал, то вряд ли он совратил бы меня в неверие в его же силы. В том-то и дело, что никакого аллаха и никакой другой сверхъестественной силы не существует... Не аллах, не какая-то непостижимая сила, а сам человек сделал мощные машины, построил фабрики и заводы, проник в тайны атома, создал искусственные спутники Земли, искусственную планету, доставил на Луну вымпел СССР, сфотографировал невидимую сторону Луны, успешно запустил космический корабль и готовится к путешествиям на другие планеты солнечной системы» («Ленинское знамя», Черкесск, 3 июня 1960 г.).

Ислам, как и всякая религия, отстает перед голосом разума и знания. Догматы и учения Корана исторически ограничены, а выраженные в них положения несовместимы с наукой и прогрессом.

СУННИЗМ И ШИИЗМ. СЕКТЫ ИСЛАМА. СУФИЗМ

1

Подобно буддизму и христианству, ислам распадается на ряд направлений, сект и толков. Истоки, а частью и оформление многих из них относятся к периоду раннего средневековья. Их возникновение, как правило, было вызвано противоречиями, существовавшими в экономической и политической жизни халифата.

Еще в начальном исламе в мединской общине мусульман-ханифов имелись разногласия, проявившиеся, например, в устройстве бедняками крытой мечети, где они укрывались во время дождей и стужи (см. гл. I). Людей, построивших такой храм, Коран объявил «лжецами», желавшими произвести «разрыв среди верующих».

С образованием халифата и особенно с обращением в ислам людей, принадлежавших к разным племенам и народам, политические и экономические разногласия, существовавшие в мусульманской общине, все более осложнялись. В средневековье, при господстве религиозной идеологии, эти противоречия часто принимали характер раскола в исламе, сектантских течений и ересей. «Правоверным», как правило, оказывалось направление, которого держались стоявшие у власти круги во главе с халифом. Установления этого направления освящали существующий правопорядок, тем самым укрепляя феодальный базис.

Таким ортодоксальным направлением в исламе, имеющим и до настоящего времени наибольшее число последователей, являлся суннизм (от арабского «сунна» — обычай, предание).

Но и отдельные ереси и сектантские течения в условиях средневековья получали широкое распространение, а иногда становились официальной идеологией правящих кругов крупных феодальных государств. В последнем случае они

теряли характер последующей секты, или ереси, и получали значение нового направления ислама. Так было, например, с шиизмом, являющимся сейчас вторым по численности приверженцев направлением ислама.

История наиболее старых направлений ислама связана в своих истоках с политической борьбой в халифате в первое столетие его существования. Так, к этому времени восходит направление хариджитов (от арабского глагола «хараджа» — выйти, восстать), последователями которого были сторонники одной из политических групп раннего халифата. Их политические взгляды наложили отпечаток и на позднейшие учения хариджитов, их сект и толков.

Выражая недовольство широких слоев населения Ирака и Западного Ирана, вызванное нетерпимым гнетом омейядских халифов, правивших в Дамаске, хариджиты выдвигали лозунги, направленные против самодержавия этих халифов. По взглядам хариджитов, халифом может быть каждый мусульманин, в том числе несвободный, т. е. раб, не курейшит и вообще не араб. Тем самым хариджиты отвергали мусульманское ортодоксальное предание (суфну), учившее в угоду халифам Омейядам, что халиф должен происходить из арабского племени курейш и быть избранным. Это предание, кстати, вообще находилось в противоречии с жизнью. Ведь уже практика первого столетия халифата показала, что выборы халифа являлись чистой формальностью: халиф приходил к власти или как наследственный преемник, ставленник влиятельной политической группы, или в результате дворцового переворота — как креатура захватившей власть политической группы.

Вопреки фактам истории, применяясь к требованиям нового времени, некоторые апологеты современного ислама пытаются найти в прошлом оправдание республиканского строя, существующего теперь в таких странах, как Турция и Пакистан, и выдают халифат за «республику», а халифов, начиная с Абу-Бекра и Омара, — за ее «президентов», пришедших к власти... «на основе демократических выборов». Но идти против очевидности — значит рано или поздно поставить себя в неловкое положение. Не этим ли объясняется и то, что даже в органах буржуазного востоковедения, обычно поддерживающих модернизаторские течения в исламе, такие взгляды стали подвергаться критике. Так, английский исследователь Б. Льюис выявил историческую

несостоятельность статьи «Омар, второй президент Исламской республики», появившейся в одной турецкой газете. Льюис заметил, что не только второй, но уже и «первый халиф... Абу-Бекр был избран путем, который, согласно нашей точке зрения, может быть назван *coup d'état* (т. е. государственным переворотом. — Л. К.). Второй, Омар, просто принял на себя власть *de facto*, вероятно, по предугаданию своего предшественника»¹.

Если исходить из фактов истории, то не приходится удивляться тому, что существовавший в халифате гнет привел к широкой популярности (как среди ряда арабских племен, так и особенно среди неарабского населения) лозунгов вроде «Нет халифа иначе, как по воле бога и по воле народа», направленных против господства правивших в Дамаске Омейядов. В конце VII и в VIII в. в Ираке, Северной Африке и некоторых других областях халифата такие хариджитские призывы воспринимались и некоторыми возникшими в то время антихалифатскими народными движениями. Из-за этих лозунгов и сами движения получают религиозную окраску, к которой, однако, неправильно сводить их социальную сущность.

По-своему толкуя Коран (см. гл. II, 1) и многие установления ислама, хариджиты постепенно создали свою особую религиозную доктрину и отошли от оформлявшегося примерно в то же время суннитского ислама в качестве особого направления, в котором затем возникли свои толки и секты. Из первых четырех «праведных» халифов суннитского ислама хариджиты признают только двух — Абу-Бекра и Омара; Осман, по их мнению, убит справедливо, а Али утратил права на халифат, согласившись на перемирие и третейский суд с омейядом Муавией, жестоко

¹ B. Lewis. The Concept of an Islamic Republic. — «Die Welt des Islams», N. S., Vol. IV, 1955, № 1, S. 7. Не лишним будет также напомнить, что в нашей стране, в годы гражданской войны, боровшейся против молодой Советской республики «великий визирь» и главнокомандующий контрреволюционного правительства, созданного в ауле Ведено Узун-хаджи под названием «Северокавказское эмирство», писал 9 декабря 1919 г. в официальном документе, направленном в Грузию: «...в стране мусульманской не может быть республики, так как по существу нашей священной книги наличие халифата необходимо, ибо отрицание его — это есть отрицание пророка, отрицание же пророка это бы значило ничто иное, как отрицание наличия бога... Мы добиваемся шариатской монархии» (см. Приложения к книге: А. Тахо-Годи. Революция и контрреволюция в Дагестане, изд. 2, Махачкала, 1927, стр. 226—227).

мстившим за смерть Османа. Убийцей халифа Али, учинившего в 658 г. жестокий разгром хариджитских отрядов при Нахраване (Западный Иран), был хариджит. Муавия, захвативший престол халифа еще в 660 г., до убийства Али, стал основателем Омейядского халифата (661—750) с центром в Дамаске, против гнета которого выступали хариджиты. Последователи хариджизма и его толков теперь живут главным образом в некоторых княжествах Аравии (особенно в Омане), а также в Восточной и Северной Африке, где они именуются ибадитами или абадитами.

Много общего с хариджитами было в период начальной истории халифата и у шиитов. Сторонники этой группы составляли политическую оппозицию феодальной знати Ирака против омейядских халифов и поддерживавших их кругов Сирии. В своих интересах шииты, подобно хариджитам (хотя последние с ними враждовали), использовали недовольство халифами Омейядами, возникшее у кочевых и оседлых арабов Ирака и Аравии, а также, позднее, среди завоеванных арабами африканских (берберских) и иранских народов.

Ставленниками политической группы, к которой восходит ранний шиизм, являлись халиф Али и его сыновья Хасан и Хусейн, а противниками — приверженцы старинного рода Мекки, рода омей. Фракционные интересы, лежавшие в основе этой борьбы, были настолько яркими, что дали затем название самому направлению ислама: слово «шииты» происходит от арабского «ши'а», что значит политическая группа, партия². А один из эпизодов политической борьбы шиитов за престол халифа стал поводом к установлению в исламе траурного праздника, известного у европейцев под названием «шахсей-вахсей» (см. гл. IV, 7).

Разница между учениями суннитов и шиитов состоит в основном в том, что шииты отвергают как узурпаторов халифов, которые, согласно суннитскому преданию, пришли к власти на основе согласия (иджмы) общины верующих. Шииты считают, что из первых четырех халифов имел право на звание «эмир аль-му'минин» (повелителя верующих)

² Первоначально слово «ши'а» прилагалось к последователям обеих враждовавших политических групп, каждая из которых, обосновывая правомочность своих требований, опиралась на пример прошлого, на предания о начальном исламе. Понятие «сунниты» в смысле последователи направления в исламе, так же как и «шииты», более позднее.

114

только халиф Али, а также его потомки, так называемые имамы, якобы происходящие по прямой линии от пророка Мухаммеда. Халифа Али, правившего в 656—661 гг. и признаваемого суннитами в качестве праведного, некоторые шииты обожествляют, ставят выше Мухаммеда. Согласно одной шиитской легенде, бог как-то сказал Мухаммеду: «...Если бы не ты, я не создал бы небес, но если бы не Али, я не создал бы тебя».

По представлениям шиитов, то, что посланником Аллаха стал Мухаммед, а не Али, произошло случайно, по ошибке посланного с неба ангела Джебраила Мухаммеда, как учат последователи шиитской секты гурабний, походил-де на Али больше, чем ворон на ворона, муха на муху. И Джебраиль, прибывший с откровением к Али, перепутал их, принял за Али Мухаммеда и передал ему откровение. Этот пример лишний раз подтверждает, что религиозные представления покоятся на фантастическом извращении действительности, на вымыслах³.

Двенадцатый шиитский имам, по верованиям шиитов, «скрылся» в конце IX в. Он стал махди — «руководимым» богом, благонаправленным, мессией ислама. Грядущее появление махди, согласно учению шиитов, напоянит правдой землю, пораженную несправедливостью, будет началом «золотого века» ислама.

Учение о махди прививает людям неправильный взгляд на будущее человечества, призывает к пассивному созерцанию, к бездействию в ожидании времени, когда «придет махди»...

В шиизме по своей социальной сущности это учение играет роль, подобную суннитскому догмату о предопределении.

³ Среди мусульманских течений известны и такие, представители которых полагают, что «божество, стоящее во главе всего, есть Али, который послал к людям в качестве пророка Мухаммеда, поручил ему призвать к нему, Али-богу, человечество, но Мухаммед сделал людей своими последователями, не исполнив повеления посланного, а потому Мухаммед подпадает всяческому осуждению (сектанты заммийя)». (А. А. Семенов. Исламская ода, посвященная поплочениям Али-бога. — «Иран», т. II, А., 1928, стр. 6). Такие течения, как и связанный с ними культ Али, имеют длительную историю, на что не раз обращалось внимание. В частности, отмечалось, что известный арабско-испанский философ, поэт и богослов Ибн-Халлун (994—1064), в зрелые годы ставший последователем захиритского толка ислама, приводил свидетельства многих представителей разных течений, которые «говорили о божестве, кроме Аллаха».

8* 115

Суннитская традиция также знает веру в махди, хотя в ее богословском обосновании и есть отклонения от шиизма. Во многом учение о махди и у суннитов и у шиитов близко к иудейскому и христианскому средневековому представлению о мессии как о божественном «спасителе», которому будто бы суждено избавить людей от социального гнета. Видимо, для борьбы с возможностью использования идеи махди в антиправительственных целях прозвище «махди» иногда принимали на себя и халифы, например первый, третий и четвертый из династии Аббасидов (750—1258). Однако появлялись и другие лица, объявлявшие себя махди. В числе таких махди — Обейдаллах, основатель династии Фатимидов (X в.), и Мухаммед ибн-Тумарт, основатель династии Альмохадов, установившей в XII в. свое господство в Северной Африке (Марокко) и Южной Испании. В XIV в., во время народного восстания сербедаров в Хорасане, ожидание пришествия махди было столь велико, что в Сабзеваре на базаре постоянно держали оседланную белую лошадь; она, как полагали, могла понадобиться махди при его внезапном появлении⁴.

⁴ Вера в махди окрашивала отдельные движения и в сравнительно недавнее время. Были случаи, когда махди называли даже лиц, возглавлявших народные движения, направленные против европейских колонизаторов. Это имело место, например, в восстании махдистов в Судане в конце XIX в. В царской России махди объявляли себя лица, в религиозной форме выражавшие протест крестьянства против национального гнета и тех ужасов, которые нес ему капитализм. Махди называл себя, например, башкир Чувашев, выступивший в Уфе вместе со своим «апостолом» Абдаловым в неурожайном 1888 г.; вскоре там же оба они были отданы под суд.

Вопрос о социальной сущности махдистских движений, как и вообще «религиозных» восстаний мусульманского мира, особенно в Африке, был освещен Ф. Энгельсом. «Ислам», писал он, — это религия, приспособленная для жителей Востока, в особенности для арабов, следовательно, с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и ремеслами, а с другой — для кочевников-бедуинов. Но в этом лежит зародыш периодически повторяющихся столкновений. Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в соблюдении «закона». Бедуины, которые живут в бедности и вследствие бедности придерживаются строгих нравов, смотрят на эти богатства и наслаждения с завистью и жадностью. И вот они объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди, чтобы покарать изменников перы, восстановить уважение к обрядам и к истинной вере и в качестве вознаграждения присвоить себе богатства вероотступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были эти вероотступники; необходимо новое очищение веры, появляется новый махди, игра на-

В суннитской среде нередко критиковали учение о махди. Так, выдающийся арабский поэт аль-Мутанабби (915—965), один из предшественников Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, писал, что «время уж неоднократно повторяет нам это обещание (о появлении махди.— Л. К.) и все-таки обманывает...»⁵.

Поскольку шиитское вероучение разрабатывалось при господстве суннитского направления ислама, когда всякое инакомыслие преследовалось, в шиизме и в некоторых его сектах (например, в исмаилизме) получает широкое распространение и такое установление, как такийя («осторожность», «спасение»). Это — одобряемое верой разрешение скрывать свои действительные религиозные и политические убеждения, если их обнаружение может оказаться опасным. Конечно, такая доктрина могла возникнуть лишь у людей, живших в обстановке отсутствия свободы совести, при терроре и подавлении всякой вольной мысли. В своем происхождении эта «осторожность» восходит к 108-му стиху 16-й главы Корана, отражающему, по-видимому, тот период в жизни начальной общины мусульман, когда ее членам приходилось испытывать гонения со стороны защитников древнеарабских культов. В этих условиях всех, кто примыкал к мусульманам, а затем под давлением политических противников отходил к старому культу, успокаивали, им говорили: «гнев бога... не над теми, которые приневолены будут» к отречению от веры в бога, «тогда как сердца их тверды к вере».

Таким образом, это «разрешение» появилось как тактическая мера. Но, будучи зафиксировано в Коране, оно дало повод к возникновению особого религиозного положения шиитского ислама, сохранившего в настоящее время отрицательное значение. Ибо постепенно это «разрешение» стало одним из источников морального разложения

чинается сначала. Так обстояло дело со времен завоевательных походов африканских Альморавидов и Альмохадов в Испанию до последнего махди из Хартума, который с таким успехом сопротивлялся англичанам. Так же или почти так же обстояло дело с восстаниями в Персии и в других мусульманских странах. Все эти восхождения под религиозной оболочкой движения вызывались экономическими причинами; но, даже в случае победы, они оставляют неприкосновенными прежние экономические условия». (К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 22, стр. 468, прим.).

⁵ Цит. по И. Ю. Крячковскому (*Избр. соч.*, т. II. М., Изд-ва АН СССР, 1956, стр. 75).

верующих, как бы официальной санкцией двурушничества и лицемерия. Впрочем, это «разрешение» не раз вызывало споры и в мусульманской среде. Например, вопрос о тактике поднимался во время религиозного диспута, устроенного иранским шахом Надиром в его ставке в Неджефе в 1743 г. между представителями шиизма и суннизма. Ведь никогда не было известно, высказывает ли представитель шиизма свой действительный взгляд, или под влиянием неблагоприятных для него условий пользуется тактикой. В последнем случае диспут по существу превращался бы в комедию⁶.

В X—XII вв. шиизм получил значение государственной религии в Египте и других местах, где установилась власть фатимидских халифов. В то же время он распространяется в Иране, куда был занесен еще в VIII в. арабскими переселенцами в Кум. Шиитами называют историк ат-Табари и некоторых участников антимоисейского движения Абу-Муслима в Средней Азии и Хорасане (середина VIII в.).

Как направление, оппозиционное суннизму, т. е. официальной идеологии халифов и их наместников, угнетавших народы Ирана, шиизм придает религиозную окраску широкому антиарабскому течению в области иранской культуры, которое называли шу'убий.

В шиизме находят выражение и сепаратистские по отношению к арабам стремления феодальной знати Ирана, связанные с традициями древнеиранской аристократии. Как известно, в древнем Иране существовало великодержавное теократическое учение, по которому все шахи Ирана являлись обладателями передающегося по наследству «фарра» — божественной благодати. Когда Иран был завоеван Александром Македонским, в жреческой и аристократической среде Ирана получила начало его фальсифицированная биография, по которой он сын не македонского царя Филиппа, а иранского царя Дария II, т. е. носитель «фарра», законный наследник иранского престола, а не его

захватчик. Еще раньше, после завоевания Александром Македонским Египта, возникло учение, согласно которому он не сын македонского царя Филиппа, а сын египетского жреца Нектанеба, потомка древнеегипетских фараонов. Подобно этому, хотя и в других исторических условиях, уже в IX в. в Иране появляется предание, будто почитаемый шиитами Хусейн, сын халифа Али, был женат на дочери последнего сасанидского царя Ирана Йездегерда. Исходя из этого предания, все шиитские имамы, начиная с сына Хусейна от дочери Йездегерда, как бы становились преемниками не только имамата Али, но также наследниками древнеиранских шахов и присущей им «божественной благодати».

Подобные иранские влияния отразились и на шиитской «иконографии»: Али, его сыновья и шиитские имамы изображаются с нимбом, т. е. с сиянием вокруг головы, как в древнем Иране рисовали «божественную благодать» (фарр) его государей. Главнейшие святыни шиизма в Иране были установлены в таких местах, как Кум и Сабзевар, близ которых находились святилища доисламских культов. Мусульманские мавзолеи, строившиеся в этих местах, имели много общего с древнеиранскими зороастрийскими храмами огня. С влиянием индийско-иранских учений о переселении душ, по-видимому, связано и разработанное в шиитском исламе, получившее распространение в Иране, учение о божественной душе, воплощающейся последовательно — по наследству — в двенадцати имамах, начиная с халифа Али. Из них последний — Мухаммед Мунтазар, т. е. Ожидаемый, «скрытый имам».

Таким образом, культ шиитских имамов приспособился к условиям Ирана и интересам стремившихся к неограниченной власти иранских феодалов. Но шиитские лозунги не раз подхватывали и более широкие общественные круги Ирана, Ирака и соседних стран, в том числе участники движений крестьян, ремесленников и городской бедноты, направленных против феодального гнета и господства аббасидских и других иноземных правителей. В религиозной окраске, которую получали эти движения, иногда много общего и с оппозиционными суннитскому исламу сектантскими и мистическими учениями. Не случайно в шиитской литературе, осуждающей антифеодальные движения, содержится хула в адрес сторонников таких мусульманских сект и течений, подчас отождествляемых с

⁶ Красноречивое свидетельство мусульманского духовного лица, участника этого диспута, опубликовано в статье А. Э. Шмидта «Иа истории суннитско-шиитских отношений» (сб. «В. В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели», Ташкент, 1927, стр. 69—107). Вопросы этого диспута (или съезда) освещены также в рукописи «Венец истописей» («Тадж ат-таварих») Мухаммед Шарифа бен Мухаммед Наки, составленной в 1800 г. по поручению бухарского эмира Хайдара. Описана в «Собрании восточных рукописей АН УССР» (т. I, Ташкент, 1952, стр. 85).

шинизмом. Например, это мы находим в «Книге о правлении» («Сиасет-намэ»), приписываемой везиру XI столетия Низам аль-мульку, которой, по-видимому в XII и XVI вв., был нарочито придан характер программы борьбы с шиизмом и ересями. Осуждение хариджизма, шиизма и его сект (рафизитов, батинитов и др.), а также кадаритского толка⁷, сопровождающееся призывом к кровавой расправе со всеми ими, обосновывается в этом сочинении хадисами. С этой целью приводятся, в частности, такие наизидания, якобы высказанные Али пророком Мухаммедом: «Хариджиты для тебя, как псы геены огненной»; «если ты встретишь людей, которых называют рафизитами за то, что они отказались от ислама, убей их, ибо они безбожники». Или еще хадис Мухаммеда: «Кадариты — маги моего народа. Когда они заболевают, не ходите их павещать, умрут — не ходите к их гробу». «А положение батинитов, которые хуже рафизитов, — добавляет к таким хадисам автор „Сиасет-намэ“, — погляди вот каково: как только они объявятся, нет более священной обязанности для государя времени, как удалить их с лица земли, очистить от них свое государство»⁸.

Наличие религиозной окраски у антифеодальных движений было признаком их идейной слабости и незрелости. Но в самом факте этой окраски антифеодальных движений не было чего-либо исключительного. «Революционная оппозиция феодализму, — писал Ф. Энгельс, обращаясь к истории Германии, — проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»⁹.

Сторонники одного из шиитских течений, зейдиты, почитающие внука имама Хусейна Зейда ибн-Али, погибшего в борьбе с Омейядами в 740 г., очень рано образовали отдельную религиозную общину. Это течение вскоре стало государственной религией в феодально-теократическом государстве зейдитов, существовавшем триста лет (с 864 г.) в Иране — в областях Табаристан (Мазандаран), Дейлем и Гилян. С 901 г. зейдиты утвердились также в Йемене,

где они и теперь составляют большинство населения. В их взглядах есть элементы, близкие к учению мутазилитов, как, например, осуждение антропоморфных представлений об Аллахе. Воззрения зейдитов изложены в особой богословской литературе, где отстаивается право потомков Зейда ибн-Али на имамат. Таково, например, обширное сочинение «Выходящее из берегов море, соединяющее толки ученых больших городов», принадлежащее перу йеменского богослова аль-Махди лидинилях Ахмеда ибн-Яхьи ибн-аль-Муртада (ум. в 1437 г.).

Теократический режим в Йемене, возглавлявшийся зейдитскими королями-имамами, был упразднен антимонархической и антиимпериалистической революцией 26 сентября 1962 г. Вскоре после победы революции премьер-министр Йеменской Арабской Республики Абдалла ас-Саляль, определяя задачи молодого государства, говорил: «Мы создадим республику и поднимем жизненный уровень йеменского народа, отставшего в своем развитии от других народов мира на сотни лет вследствие изоляции, на которую он был обречен имамским режимом. Нас поддержат друзья и все честные люди, верящие в право народов на самоопределение, в право на свободу и достойную жизнь» («Известия», 20 октября 1962 г., № 251). Народ нового Йемена уверенно идет по пути прогресса.

В сравнительно позднее время широким распространением шиизма и его течений в Иране и некоторых сопредельных с ним странах воспользовались шейхи мистического ордена сефевий, в XV в. ставшие феодальными владетелями Ардебилля. Политические интересы определяли проявленные этим орденом, некогда примыкавшим к суннитам шафитского толка, открытые прошиитские тенденции.

Как только создавалась Сефевидская держава, шиизм стал (с 1502 г.) ее официальным культом, обязательным для всех мусульман государства. Глава кочевых племен, получивших название кызылабаев¹⁰, и ордена сефевидов юный шейх Исмаил I (1486—1524) после взятия Тавриза в 1501 г. был провозглашен шаханшахом — «царем царей»

⁷ Кадариты отрицали предопределение Аллахом поступков и склонностей его творений.

⁸ «Сиасет-намэ», стр. 164 и 165. Также см. выше, стр. 90.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 361.

¹⁰ Кызылабаши — букв. «красноголовые» — от красных шапок, вокруг которых обматывалась чалма; первоначально — от чалмы с двенадцатью алыми полосками в знак черноты двенадцати шиитских имамов, головного убора сторонников Сефевидов. Позднее это прозвище было перенесено на всех жителей Ирана, по религии, мусульман-шиитов.

Ирана. «Сунниты, не желавшие принять шиизм, и введенной шахом Исмаилом I формулы проклятия первых трех халифов — Абу-Бекра, Омара и Османа, ненавистных шиитам, подверглись кровавым гонениям»¹¹.

Войны, которые шах Исмаил I вел как на западе — против турецких султанов, так и на востоке — с узбекским ханом Шейбани (1451—1510), носили ярко религиозную окраску. Каждая сторона объявляла только себя хранителем «правой веры», противника же называла последователем «мерзкой ереси». Для возвеличения борющихся друг с другом государей были использованы самые разнообразные средства «духовной» пропаганды. Этому должны были служить даже надписи на монетах. Так, суннит хан Шейбани именовался на своих монетах «халифом милосердного, имамом эпохи». А на серебряной монете, чеканенной в правление Исмаила I в Тавризе в 1510—1511 гг. (916 г. хиджры), восхвалялся Али, обожаемый шиитами:

Призови Али, проявителя чудес,
Ты найдешь его себе опорой в печали.
Вся забота и горе исчезнут
С твоим покровительством, о Али, о Али, о Али!¹²

Когда в 1510 г. Исмаил I в результате военной хитрости, приведшей к окружению войск Шейбани-хана под Мервом, одержал над ним верх, причем хан был убит, «его череп шах велел оправить в золото и употреблял его вместо кубка на своих пирах; кожа, снятая с головы Шейбани-хана и набитая соломой, отправлена турецкому султану Баязиду II, как защитнику и главе суннитского правоведения»¹³. В свою очередь преемник Баязида II турецкий султан Селим I, разжигая фанатизм, казнил десятки тысяч шиитов, живших в подвластном ему государстве.

¹¹ И. П. Петрушевский. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI — начале XIX в. Л., 1949, стр. 69. Проклятие «праведных» суннитских халифов было введено в ответ на подобные же проклятия почитаемого шиитами халифа Али в суннитском исламе. Под оскорбительным прозвищем Абу-Тураба (Отец праха) халиф Али проклинался в мечетях еще при власти Омейядов в конце VII и в VIII в.

¹² См. М. А. Дюбрюйе. Стихотворные асганды на монетах Сефевидов. «Энциклопедия Востока», VIII, 1933, стр. 66.

¹³ «История народов Узбекистана», т. 2, Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1947, стр. 41.

Обе борющиеся между собой стороны на протяжении более чем столетия объявляли свои войны священными, джихадом, или газаватом. Как Иран, или, иначе, Кызылбашское государство, так и империя турецких султанов были в то время в большой мере лоскутными державами, конгломератами стран и племен, объединенными завоеванием. Если ислам (шиитский — в Иране, суннитский — в Турции и Средней Азии) и укреплял в них централизацию, то это было прежде всего укреплением власти феодальных правителей, господствовавших в этих странах.

То, что войны между Сефевидами, турецкими султанами, а также Шейбанидами выдавались за джихад, или газават, давало возможность феодалам, обманывая широкие массы, изображать свое захватничество как исполнение священной миссии, будто бы обязательной для всех мусульман, а также юридически оправдывать грабеж других стран и народов. Ведь если шариат запрещал обращение в рабство мусульман, то по отношению к «неверным» такого запрета не было. Сунниты же и шииты официально объявляли друг друга «неверными». Захват пленников имел существенное значение в этих средневековых государствах, где сохранялось рабство и работорговля. Пользуясь этим установлением, работорговцы в Бухарском ханстве еще в первой половине XIX в. при продаже пленников, даже суннитов, выдавали их за шиитов¹⁴.

В 1588/89 г. шиитское духовенство Мешхеда, стремясь спасти свои имущество и город от разграбления Шейбанидами (суннитами), обратилось к их военачальникам с посланием о недопустимости войны между мусульманами. Но представители суннитского духовенства в государстве Шейбанидов ответили на это обращение письмом, где шииты были объявлены находящимися «вне народа ислама и религии», и разъяснялось, что-де, согласно Корану и сунне, «убийство, грабеж имущества, сжигание и разорение полей, зданий, садов неверных дозволено»¹⁵.

¹⁴ На основании обобщения большого исторического материала такое использование шариата работорговцами эмирской Бухары реалистически изображено в романе «Раб» советского таджикского писателя Садриддина Айни (1878—1934). См. С. Айни. Собр. писателя Садриддина Айни (1878—1934). М., Изд-во «Известия», 1960, стр. 5 и сл. соч. в четырех томах, т. II. М., Изд-во «Известия», 1960, стр. 5 и сл.

¹⁵ Искандер Муниши. Тарихи аламари-и Аббаси. Тегеран, 1314 г. хиджры, стр. 260; Н. Д. Миклухо-Маклай. К истории политических взаимоотношений Ирана со Средней Азией в

В целях разжигания вражды между суннитами и шиитами размножались и мусульманские богословские сочинения, причем некоторые из них у шиитов для наглядности снабжались соответствующими рисунками. Весьма интересны в этом смысле, например, миниатюры художника Касима Али, которыми он в первой половине XVI в. иллюстрировал шиитскую «Историю непорочных имамов» Мухаммеда ибн-Зейда ибн-Арабшаха. Миниатюры написаны, в частности, на такие темы: чудесное избавление Али от гибели в яме, вырытой для него «тремя шейхами», т. е. отвергаемыми шиитами халифами Абу-Бекром, Омаром и Османом; благочестивая женщина, убитая Абу-Бекром и Омаром, воскресает по молитве Али; мучение в аду трех первых халифов, почитаемых суннитами за «праведных», и т. п.¹⁶

XVI веке. — «Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР», вып. IV, М., 1952, стр. 14—15.

¹⁶ Рукопись этого сочинения с миниатюрами Касима Али описана в статье М. М. Дьяконова и Ю. С. Дашевского «Поздние миниатюры Касима Али в рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде» («Известия отд. обществ. наук АН ТаджССР», вып. V, 1954, стр. 29, 41).

Изображение животных и особенно человека в исламе, как правило, запрещалось. Но в странах распространения шиитского направления ислама древние живописные традиции, связанные с изображением человека, зверей, птиц и фантастических существ, почти во все времена были сильны. Уже в раннем средневековье в Иране эти традиции были связаны с течениями, оппозиционными арабскому господству и суннитскому исламу, с шувейбийей. С объяснением же шиизма господствующей религией живопись, как видим, ставится на службу религиозной нетерпимости.

Теперь, в связи с модернизационными течениями в исламе, живопись, вопреки запрещениям богословов развивающаяся и в странах суннитского ислама, стала предметом пристального изучения и теологов шиизма. В изданиях богословского факультета Анкарского университета публикуются образцы живописи с изображением социальных мотивов, человека и животных и проводится мысль о неправомерности распространения до исламского времени мнения, будто турецкие художники были имитаторами персидской миниатюры. См. Tahsin Öz, Türk Minyatür Kaynaklarına Bir Bakış, — «İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi...», İstanbul, 1, 1952, sah. 30—44.

Площади современного Каира украшают не только колоссальная статуя фараона Рамсеса II, но и памятники сидящего на коне Ибрагима-паши, Сулеймана-паши и других исторических деятелей Египта, мусульман по религии. А в Багдаде даже на улицах, ведущих к почитаемой шиитами мечети Казимейна, где находятся могилы седьмого и девятого имамов, в декабре 1959 г. можно было видеть раскрасенные отпечатанные типографским способом изображения халифа Али. Тогда же такие портреты Али продавались в киосках Багдада, а

Рознь между суннитами и шиитами, разжигаемая при помощи такой пропаганды, так же как и «священные» войны Сефевидов с Шейбанидами и турецкими султанами, принесла большой вред народам ряда стран. Она была одной из причин, приведших к нарушению привычных экономических и культурных связей между рядом государств Ближнего и Среднего Востока, к длительному обособлению их друг от друга. Все это не могло не отразиться отрицательно на хозяйственном и культурном развитии многомиллионного населения этих стран.

Экономический и духовный гнет в государстве Сефевидов привел страну к упадку и разорению. Но в то же время шиитское духовенство, сосредоточившее в своих руках огромные материальные ценности, стало в нем силой, с которой пришлось считаться и новому завоевателю Надир-шаху (1736—1743). Только частичная конфискация вакфов (вакуфов)¹⁷, произведенная Надир-шахом в целях подчинения себе этой силы — прежней опоры Сефевидов — и для пополнения казны, дала ему около миллиона туманов¹⁸. Сделавшая же Надир-шахом попытка «примирить» шиизм и суннизм была вызвана честолюбивыми замыслами завоевателя, полагавшего таким путем расширить свою империю как на восток, так и особенно на запад¹⁹. В суннитском

также в проходе во внутренний двор мечети Хазрат Аббаса в Кербеле; местный мулла тут же разъяснил мне, что это фантазия иранского художника, а не документально точный портрет!

¹⁷ Вакф (арабск., мн. ч. — вакуф) — движимое и недвижимое имущество, в том числе земельные угодья, все, что может приносить доход, подаренное религиозным организациям ислама с благотворительной целью. Вакфы основывались от государственных сборов и повинностей, пользовались привилегиями, закреплявшими за мусульманским духовенством положение собственника-феодала. Согласно мусульманскому праву, обращенное в вакф имущество не могло быть отчуждено и не подлежало захвату и другим видам конфискации. Но в истории бывало не раз, как и в описываемом случае, когда шахи, ханы и иные светские властители, нуждавшиеся в пополнении своих средств или почему-либо не желавшие чрезмерного усиления мусульманского духовенства, посягали и на вакфы. Известны также случаи продажи вакфов под видом обмена на другое имущество и иные формы нарушения их юридического статуса.

¹⁸ Туман — иранская денежная единица, примерно два рубля по золотому курсу.

¹⁹ Указ Надир-шаха, вынужденный в связи с этим, опубликован теперь в русском переводе. См. П. И. Петров, Указ Надир-шаха о почитании четырех праведных халифов. — «Краткие сообщения Ин-та народов Азии», вып. 39, М., 1963, стр. 52—55.

исламе существует четыре религиозно-юридические школы, или толка, мазхаба; по Надир-шаху, шиизм должен был быть объявлен пятым мазхабом суннитского ислама, мазхабом джафари, т. е. правоверным толком, названным по имени почитаемого шиитами шестого имама Джафара ас-Садыка, умершего в Медине в 765 г. Для такого «примирения» и был в 1743 г. организован упоминавшийся выше и неудачно окончившийся диспут.

Надир-шах рассматривал задачу «примирения» суннитов и шиитов с позиций политика и дипломата. Он хотел ослабить невыгодную для него в то время вражду между шиитами и суннитами в Иране и тем самым облегчить достижение соглашения со своим главным соперником на западе — Османской империей, во главе которой стоял суннитский султан-халиф. По политическим же соображениям Адиль-шах (1747—1748), племянник Надира, в свою очередь стремился укрепить свое положение, вернул шиитскому духовенству земли, конфискованные его дядей. Примирения с суннизмом не произошло. Шиизм и при последующих правителях Ирана сохранил в нем значение государственной религии.

Шиитско-суннитская рознь и в дальнейшем использовалась для ослабления и ограбления народов, порабощения одних людей другими.

Но неправильно думать, что в средние века не было людей, которые могли понять всю искусственность претензий, выставлявшихся богословами двух основных направлений ислама, и могли разбираться в существе споров между суннизмом и шиизмом. Уже известный нам Абу-ль-Ала аль-Ма'арри в XI в., когда одновременно существовали халифаты Аббасидский, где господствовали шииты, суннизм, и Фатимидский, в котором господствовали шииты, смело говорил о беспочвенности претензий на «праведность» как первых, так и вторых. Один муллы (суннитского направления), писал Абу-ль-Ала, «призывают имя халифа Омара», другие (шииты) — халифа Али; и те и другие «бессмысленны в своих погнзаниях».

И позднее передовые люди стран Востока не раз выступали против провокационного разжигания усобиц и розни между суннитами и шиитами. По мнению М. Ф. Ахундова, шиитско-суннитская рознь являлась помехой делу национального единения, препятствием на пути развития культуры и науки на Кавказе. В начале 1877 г.

Ахундов писал азербайджанскому просветителю Гасан-беку Зардаби: «Мусульмане, населяющие Кавказ, расчленены на две секты, половина их шииты, другая — сунниты. Шииты ненавидят суннитов, те терпеть не могут шиитов, и между ними царствует антагонизм. Никто из них друг друга и слушать не хочет, где же быть единению-то?»²⁰

Стремясь ослабить единство трудящихся, поднявших борьбу за социалистическую революцию, шиитско-суннитскую рознь в Закавказье не раз пытались посеять среди трудящихся контрреволюционеры в годы гражданской войны и интервенции.

Если и существовали попытки объединить шиитов и суннитов, то, как мы уже знаем, они были вызваны временными политическими интересами тех или иных эксплуататорских групп.

В годы первой мировой войны, пытаясь перетянуть возможно большее число стран Ближнего и Среднего Востока на свою сторону, агенты кайзеровской Германии распространяли в Иране «решения» суннитского и шиитского духовенства о необходимости объединить всех мусульман для борьбы с «неверными». Под последними понимались исключительно те, кто находился на стороне Антанты, воевал против кайзеровской Германии и султанской Турции. Для вящей убедительности такой пропаганды германский кайзер Вильгельм II был объявлен «великим другом мусульман», «мусульманином-хаджи», «потомком сестры пророка Мухаммеда» и т. п. Подобные же меры — в целях контрпропаганды — были приняты и Антантой. Так, в выпущенной тогда декларации «Британской мусульманской ассоциации» говорилось: «Из того, что многие из подданных Турецкой империи — мусульмане, не следует, чтобы все прочие мусульмане должны были идти по стопам турецких правительственных чинов... по преступному пути, указанному им Германией, когда они действуют неправильно, нападая на русских, египетских или персидских мусульман... Поистине Вильгельм, император германский, играет роль злого пашентывателя („скрытого искусителя“ шайтана), упоминаемого в святом Коране... Мусульмане... не должны обращать на него внимания и вместо того, чтобы прислушаться к его бесстыдным предложениям, должны наказать

²⁰ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв. Баку, 1953, стр. 333

его за его низкую попытку унизить святую веру в его собственных гнусных целях и должны помочь Великобритании и ее союзникам наказать его за его злое действо»²¹.

Нет нужды более подробно останавливаться на таких документах. Достаточно ясно, что они вызваны к жизни интересами, не имевшими ничего общего с народными. Политическими мотивами, как правило, очень далекими от интересов трудящихся масс, продиктованы и некоторые высказывания о суннитско-шиитских отношениях, помещенные в последние годы на страницах органов буржуазной мусульманской печати, например в уже упоминавшемся журнале «Islamic Review».

Остановимся на мусульманском предании — с у н н е.

Халифат при Омейядах и Аббасидах сформировался как феодально-теократическое государство, в котором, как и во всяком государстве эксплуататоров, большинство подавлялось меньшинством, которое жило за счет эксплуатации широких масс трудящихся — крестьян и ремесленников. Деятельность мусульманского духовенства в халифате была направлена прежде всего на то, чтобы держать население в покорности халифу и оправдывать, освящать существующие формы тяжелой феодальной эксплуатации. О положении, занимаемом духовным сословием, можно судить уже по наименованию низшего лица мусульманского культа «муллоу», словом, происходящим от арабского «маула», «маулапа», что значит «владыка», «господин наш».

Защита интересов эксплуататорского меньшинства лежала и в основе мероприятий, проводимых под руководством или по поручению халифов в области мусульманского вероучения и права.

В халифате Аббасидов были написаны первые дошедшие до нас сочинения о возникновении ислама, окончена, в дополнение к Корану как «арабскому судебнику» (13, 37), детальная разработка мусульманского законодательства — ш а р и а т а. Нормы шариата включали вопросы не только религиозного, но и семейного, гражданского, уго-

ловного, государственного права, и составлялись они так, чтобы держать подданных под постоянным контролем, полностью подчинять их господствующей власти.

Гнет меньшинства над большинством оправдывался в шариате такими словами Корана: «Если бы бог не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены и монастыри, и церкви, и синагоги, и мечети...» (22, 41)²².

Оправдание имущественного неравенства и угнетения одних людей другими содержат и составленные при Аббасидах на основе Корана и в соответствии с шариатом шесть сборников «святых» преданий (сунна), ставших затем каноническими. Эти сборники, особенно «Ас-Сахих» («Достоверный») Бухари (810—870) и одноименное произведение Муслима (ум. в 875 г.) и до настоящего времени припяти в исламе; после Корана им придется наиболее важное значение. Название этих сборников, составленных из материалов различной исторической ценности, выбрано не случайно. Еще задолго до Бухари и Муслима было замечено, что сообщения (хадисы) о поступках и изречениях пророка и его соратников, на которые опирались и из которых в основном состояли такие сборники, фабриковались произвольно. В этом вынужден был признаться и составитель «Ас-Сахиха» Муслим, написав, что ему не приходилось видеть, чтобы благочестивые люди гнали в чем-нибудь больше, чем в составлении преданий. Бухари из 600 тысяч собранных им сообщений и изречений, приписываемых пророку и его современникам (цифра, конечно, фантастическая), лишь 7275 признал правильными. Но ни у Бухари, ни у Муслима для установления правильности хадисов не было научных критериев²³. Поэтому они и постарались

²² Или, согласно переводу И. Ю. Крачковского: «И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места покаяния...» Этот перевод отвлекается от интересной для нас здесь мусульманской традиции, отраженной как у Г. С. Саблукова, так и в западноевропейском исламоведении (см. F. Buhl. Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaeder. Leipzig, 1930, S. 232).

²³ Каждый хадис состоит из двух частей: так называемой цепи имен передатчиков (иснад, или санад) и передаваемого сообщения, т. е. содержания предания (матн). Схематически это выглядит так: А. рассказывает: передавал мне Б. со слов В., что Г. говорил: сообщила мне Д.: передавал мне Е., что он видел, как пророк сказал то-то и то-то (или что он слышал, как пророк сказал то-то и то-то), и лишь после этого следует содержание рассказа о действии или словах пророка. Так, в сохранившихся отрывках «жизнеописания пророка» Иби-

²¹ «Декларация британских мусульман». — «Каспий», Баку, 18 января 1915 г.; см. также Л. Климович. Ислам в царской России. М., 1936, стр. 292—294, 391.

воздействовать на читателя уже заголовком, назвав свои произведения «достоверными», или «подлинными». Их «достоверность», однако, такова, что в обоих сборниках за истину выдана сказка о «праведности» первых четырех халифов, завоевательные походы феодалов изображены как предначертанные свыше и т. д.

Если подойти к сунне с точки зрения исторической, то ее значение определяется не столько сведениями о раннем исламе, сколько тем, что она дает для понимания постепенного развития ислама в первые столетия халифата, когда были сочинены хадисы. Понятие «сунна», обозначающее предание, свод нравов и обычаев, унаследованных от предков, существовало у древних арабов и до ислама. Это так называемые «айям аль-араб» («дни арабов»), т. е. рассказы о военных походах и других действиях арабов древности. Но сочинение новой сунны, новых хадисов явилось более всего результатом политической борьбы в халифате, которую эти произведения в первую очередь и отражают. Не случайно и то, что литературе хадисов — сунне, ставшей канонической, — хронологически предшествовала литература мусульманского законовещения — фикха.

То же относится и к преданиям шиитов — их хабарам, или ахбар. Одним из известных сборников хадисов, отвечающих требованиям шиитского законовещения и культа, является «Достаточная книга в познании веры» или кратко «Аль-Кафи» («Достаточная»), составленная богословом Абу-Джафар Мухаммедом из Кулина, селения близ Рея (Иран)²⁴. Первоначальный полный экземпляр этого труда

Са'да (ум. в 845 г.), редактировавшего материалы аль-Вакиди, при рассказе о посольстве даритов приводится такой хадис: «Рассказывают: Мухаммед ибн-Омар, со слов Мухаммеда ибн-Абдуллы, слышавшего от аз-Зухри, передававшего слова Усейдулла ибн-Абдулла ибн-Утби; Халима ибн-Мухаммед аль-Казвини, со слов Абдулла ибн-Язид ибн-Раух ибн-Зинба, джузми, слышавшего от своего отца: при возвращении посла божьего из...» и т. д. — затем следует мать.

Последняя часть хадисов, конечно, имела наиболее существенное значение при их сочинении или отборе. Но формально со времени законовещения аш-Шафии (ум. в 820 г.) главным был признан полный иснад. Поэтому и критика мусульманских традиционалистов в основном стала сводиться к разбору иснада: проверке того, могли ли передавать друг другу что-либо лица, в нем упомянутые. Такая критика была чисто внешней, обходящей важнейший вопрос о содержании хадиса, об истинности сообщаемого.

²⁴ Описана в «Собрании восточных рукописей АН УССР», т. VI, Ташкент, 1963, стр. 430—431.

состоял из тридцати книг, включавших 16 тысяч преданий, причем 9448 из них признавались слабыми, необоснованными.

Обращаясь к обшм «Ас-Сахих'ам» или к хадисам подобных им шиитских сборников, можно проследить, как сказывались на них политические интересы дня. Так, когда халифы почувствовали силу сопротивления тюрокских народов, было сочинено предание, вкладывавшее в уста пророка Мухаммеда такие слова: «Оставьте (в покое) тюрок, пока они нас оставляют (в покое)». Когда же в 1055 г. тюрки-сельджуки захватили Багдад и подчинили себе аббасидских халифов, появился новый хадис пророка, где Аллах заявляет: «У меня на востоке есть войско, которое называют тюрками; когда я разгневаюсь на какой-нибудь народ, я посылаю на него это войско». Последнее «изречение» было записано в 1074 г. в Багдаде Махмудом Кашгарским, автором известного словаря тюрокских наречий — «Диван лугат ат-тюрок».

В то же время появлялись и такие хадисы, приписываемые пророку Мухаммеду: «Султан есть тень бога на земле, и у него ищет убежища всякий обиженный»; «Бог сдерживает большее число людей посредством султана, чем посредством Корана»²⁵.

Коран и шариат требовали от людей покорности, безропотного подчинения своим феодальным правителям — халифам, султанам, эмирам. Но, не выдерживая феодального гнета, трудящиеся роптали, протестовали, восставали. Сунна не могла не откликаться на эти волнения широких масс крестьян и ремесленников. Их настроения нашли отражение, в частности, в таком вопросе, составляющем часть одного хадиса, приведенного у ад-Дамири (ум. в 808 г.): «Как вы будете есть себя в то время, когда эмир будет как лев, судья как обеззый волк, купец как рычащий лев,

²⁵ Позднее, когда турецкий султан Селим I (1512—1520), завоевав Египет, лишил находившегося там последнего «аббасидского» халифа Мутеваккиля власти и превратил в своего пленника, мусульманские богословы в лице, например, Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани (ум. в 1565 г.) стали писать даже, что «султану принадлежит право отстранить халифа и поставить на его место другого» (Аш-Шарани, стр. 212, прим.). Турецкие султаны, впрочем, никого другого на место свергнутого или халифа Мутеваккиля не ставили, не требовали от него и передачи им «вишешных прав». Селиму I и другим турецким султанам просто «по праву» сильного был присвоен этот духовный титул.

а правоверный между ними как испуганная овца в стаде, не находящая себе нигде убежища. Каким будет положение овцы между львом, волком и псом?»²⁶

Есть в сунне множество басен и легенд, отражающих крайнюю отсталость представлений их создателей о человеке и окружающем его мире. Так, со слов Анаса ибн-Малика (ум. в 711/712 г.: 93 г. хиджры) передают хадис, что он якобы видел на груди пророка шов на том месте, где ангел Джебраиль вскрыл его грудь, вынул и очистил сердце. Со слов этого Анаса ибн-Малика передавали 2286 хадисов, из которых даже Бухари и Муслим признали подлинными только 268. Но и позднее мусульманские авторитеты вроде Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани (XVI в.) на основании таких сообщений, произвольно толкуя одно место Корана (94, 1), писали о том, как «Джебраиль расскрест грудь посланника божьего... извлек из нее черный кусочек и сказал: „Это та часть твоего (существа), которая выпала на долю сатаны“»²⁷.

На основании подобных сообщений возвеличивались и реликвии, возводимые к пророку. Так, даже такой видный традиционалист, комментатор Корана и историк, как ат-Табари, приводит легенду о том, что когда халиф Муавия «приказал перенести кафедру посла божьего в Сирию» и ее для этого «сдвинули с места», то «затмилось солнце настолько, что в это время видели ясно на небе звезды; народ был поражен этим. И сказал Муавия: я не хотел унести ее, я только боялся, что она попорчена червоточинной, и взглянул на нее». Ясно, что этот хадис, в котором содержится антинаучный взгляд на затмение солнца как следствие недовольства какой-то потусторонней силы решением халифа, прививал людям неправильные представления о явлениях природы и общества. И возник он, конечно, в среде, уже извлекавшей из культа так называемой «кафедры (мимбара) пророка» материальные и политические выгоды и поэтому не желавшей упустить эту реликвию из своих рук²⁸.

²⁶ Кемаль-ад-дин ад-Дамри. Хайят аль-хайван. Булак, 1284 г. хиджры. II, стр. 333; I. Goldziher. Muhammedanische Studien. II. Halle, 1890, S. 126.

²⁷ Аш-Шарани, арабский текст — стр. 31, перевод — стр. 042.
²⁸ Об этом свидетельствует и другая версия той же легенды, приводимой ат-Табари; по ней Муавия отказался от своего намерения перенести «кафедру пророка» не по причине внезапного затмения солнца, а потому, что его отговорили. Рассказом о том, что будто бы

Есть хадисы, рассказывающие о том, как некая змея уверовала в Мухаммеда и «за 400 лет до его послания в мир узнала на небе его свойства. Она принадлежала к числу тех, кто слышал откровение от самого пророка». Когда араб, похоронивший эту змею, посетил халифа Омара I в Медине, чтобы «сообщить ему историю змеи», тот, выслушав, ответил: «Ты прав. Я слышал, как пророк говорил: „Она поверила в меня за 400 лет до того, как я был послан на землю“»²⁹.

То, что людьми, которые составляли подобные произведения, считавшиеся проявлением «божественной мудрости», руководили материальные и политические интересы, подтверждается всей историей борьбы между ними и их противниками. Достаточно вспомнить, что только в суннитском направлении ислама существовало несколько религиозно-юридических школ, или толков (мазхабы); из них четыре сохранились до нашего времени. Это мазхабы ханифитов, маликитов, шафиитов и ханбалитов, названные по имени их «основателей» — имама-муджтахидов: месопотамского перса Абу-Ханифы (обычно известен под прозвищем «имам аль-Азам», т. е. величайшего имама, ум. в 767 г.), медица Малика ибн-Анаса (715—795), аш-Шафии (Египет; 767—820) и багдадца Ахмеда ибн-Ханбала (780—855). Раздоры между последователями этих муджтахидов иногда принимали характер кровавых столкновений (так было, например, в Средней Азии в X—XI вв.). Чтобы завуалировать политические причины таких усобиц, богословы придавали своим разногласиям «принципиальное» значение, оправдывали их ими же, очевидно, сочиненным хадисом, где пророк Мухаммед заявляет: «Разногласия в моей общине — (проявление к ней) милосердия Аллаха». В мусульманском законоведении возникла даже особая наука о разногласиях (ильм аль-хилаф)³⁰.

случилось с Муавией при попытке перенести эту «кафедру» тот же источник, запугивала и халифа Абд-аль-Малика и... была предназначена для походов по арабским источникам, т.

²⁹ Цит. по М. Н. Хотте. Die religiöse heutigen Islam. Lief. 1. Halle a. S., 1917, S.

³⁰ Позднее в суннитском направлении принято крылатое положение, приписывающее, впрочем, вопросам последователей глав (муджт

В целях возвеличения отдельных законовладель и мистиков были пущены в ход хадисы, в которых в уста пророка Мухаммеда вложено прославление тех городов и местностей, где эти богословы развернули свою деятельность. О сфабрикованности этих хадисов говорит уже то, что в них назывались и такие города, которые были основаны в начале внеаравийских завоеваний халифата, т. е. во времена, когда даже по мусульманской традиции пророк уже умер. Так, например, в хадисах пророк говорит о Басре, городе, основанном в 635 г., т. е. через три года после его смерти. Басра была родиной мистика Хасана Басрийского (ум. в 728 г.), по своей «богобоязненности» прославившегося «полярную звезду среди звезд» мусульманского подвижничества, а также местом деятельности чтецов Корана и законовладель. И вот появился хадис, заставляющий халифа Али, сторонников которого было особенно много в Ираке, обратиться к жителям Басры с таким изречением пророка: «Будет завоевана область по имени Басра. Это место среди всех мест на земле Аллаха имеет самую правильную кыблу (т. е. сторону обращения лица молящегося.— Л. К.); там найдутся лучшие чтецы Корана, там отличнейшие по богобоязненности мужи, ученые Басры—наилучшие из людей, ее жители—превосходные люди по добродетелям»²¹.

Коран и сунна считаются главными источниками, или корнями (усуль), мусульманского права. При наличии противоречия между ними, согласно мнению большинства мусульманских законовладель, следует отдавать предпочтение сунне (хадисам), как содержащей указания пророка, данные по тому или другому поводу после Корана. Выявлением того, чему отдать предпочтение, занимается один из видов насха — богословской теории, делающей противоречивые места Корана на отменяющие (насих) и отмененные (мансукх). Эта «теория», при широкой практике фабрикации хадисов, отражавших политические взгляды и вкусы правящих кругов халифата, была удобным инструментом призывания выше мазхабов. Согласно этому положению, сторонники каждого из мазхабов могли рассуждать таким образом: «Мой муджтахид справедлив вообще, но мог ошибиться; а другие муджтахиды несправедливы вообще, но могли не ошибиться». (Мухтесеруль-вигкаст, или сокращенный вигкаст; курс мусульманского законовещения по школе ханифитов. Издан первый раз в свет Мирзою Александром Казем-Беком». Казань, 1845, стр. XVI).

²¹ I. Goldziher. Muhammedanische Studien, II, S. 129.

способления ислама к текущим интересам господствующих классов феодального государства. В связи с этими задачами возникла и обширная литература, комментировавшая Коран и сунну.

Жизнь шла вперед и ставила перед законовладельцами вопросы, не предусмотренные авторами Корана и канонической сунны. Для разрешения их были привлечены еще два источника (или корни) мусульманского права — иджма (согласие, consensus) и кыяс (сравнение, вывод по аналогии). Для обоснования этих нововведений были также сфабрикованы хадисы, вложенные в уста пророка Мухаммеда. Так, в виде изречения, санкционирующего иджму, приводится следующий хадис пророка: «Община моя не может единогласно признать правильным что-нибудь ошибочное». Но на практике «согласие общины» (иджма аль-умма) подменялось согласием крупных законовладель-муджтахидов. При этом считалось, что безмолвие общины есть признак ее молчаливого согласия (иджма сукути). На деле же это согласие было равносильно обращенному к верующим требованию слепо следовать за муджтахидами.

Иджма стала духовной уздой для верующих. Принимая решения муджтахидов как их «согласие», мусульманин, не достигший определенной духовно-юридической степени (иджтихад), лишается права собственного суждения по вопросам веры, не может самостоятельно изучать и толковать тексты, признанные «священными». Единственное право, признаваемое за таким мусульманином, это выбрать школу (мазхаб) того или другого имама-муджтахида. Выбрав школу, он во всем должен подчиняться ее учениям. Это обязательство получило название такида; связанные этим обязательством верующие именуются поэтому мукальидами.

Так как при принятии тех или иных «новшеств» или отказе от отдельных положений толкователи установлений ислама постоянно оперировали хадисами, отклоняя одни из них и признавая другие, то как раз в связи с иджмой и развивается «наука» о хадисах, требующая, чтобы каждый из них имел свой иснад, т. е. цепь имен передатчиков. Вскоре возникла и вспомогательная отрасль этой «науки» — ильм ар-риджаль — наука о распознавании людей, или, иначе, ильм аль-джарх ва-т-та'диль — наука об опорочивании и реабилитации. Литература этих «наук», вроде сочинения аз-Захаби (1274—1348) «Весы справедливости

в распознавании людей», т. е. «надежных» или «ненадежных» имен, которые вошли в иснады хадисных сборников, издавалась до недавнего времени³². Были в ходу даже особые сборники подложных преданий (например, составленный в XII в. Иби-аль-Джаузи), содержавшие хадисы, признанные фальшивыми, хотя они и попали в канонические сборники.

Орудием консерваторов, сковывающим всякую живую мысль, наряду с иджма стал и кьяс, т. е. метод решения вопросов, на которые нет прямого ответа в Коране, сунне и иджме, по аналогии с другими, содержащимися в этих источниках, и в согласии с основными положениями шариата. Этот «источник» возник под воздействием спекулятивных (умозрительных) взглядов, связанных с влиянием римского права. Но, даже появившись как некая уступка оппозиционным течениям, принимавшим во внимание местные обычаи и нормы, кьяс вскоре превратился в столь же оторванный от жизни, как и иджма, крючкотворный «источник» мусульманского законодательства, подчиненный интересам господствующей феодальной знати.

В новое время возникла критика хадисов, исходящая не только из установления «надежности» или «ненадежности» иснада, но и из их содержания. Однако доводы, выставляемые мусульманским богословием в этих случаях, как правило, не имеют отношения к историческому знанию и продиктованы стремлением с помощью подчистки и отказа от частности приспособиться к науке. Иначе говоря, «доводы» таких работ те же, что и в новых богословских истолкованиях Корана (см. гл. II, 4). Вот пример: мусульманский богослов Муса Бигеев в изданной в Казани в 1912 г. книге «Уаун гюнлерд руза» («Пост в длинные дни») отрицает подлинность хадиса, приписанного пророку Мухаммеду, по которому Адам был ростом в шестьдесят аршин. Основанием для критики он выдвинул то, что хадис, исходящий от посланника Аллаха, не мог противоречить данным науки, опровергающим мнение, будто первобытные люди были необычайно высокого роста.

Отсутствие научных основ у сунны было выяснено еще в буржуазной науке, особенно в трудах венгерского акаде-

мика И. Гольдциера и его последователей. Выводы их работ стали известны довольно широко; характерно, что новые попытки оживить сунну связаны с безуспешной попыткой критики этих старых работ. В этом отношении обращает на себя внимание начатое в 1938 г. в Лахоре многотомное издание английского перевода «Ас-Сахиха» Бухари, выполнявшееся Леопольдом Вейсом, который печатался под именем Мухаммеда Асада³³. Издание было «поддержано двумя первыми мусульманскими князьями Индии, низамом Хайдерабада и навабом Бопала», в чем немецкий обозреватель усматривал «новое доказательство того значения, которое придают в мусульманских странах сунне»³⁴. Богословие, позиции которого «со всем пылом новообращенного» защищает Вейс-Асад, пытается путем подчисток рационализаторского характера уберечь мусульманское предание от убийственной для него научной критики, даже если эта критика, как у И. Гольдциера и его школы, еще во многом несовершенна, ограничена идеалистическим мировоззрением ее авторов³⁵.

2

Секты есть как в суннитском, так и в шиитском направлениях ислама. Некоторые из них при своем возникновении служили религиозной оболочкой антифеодальных крестьянских движений, были направлены против господствующих феодальных кланов.

Крупнейшей из шиитских сект является секта исмаилитов, возникшая в VIII в. и имеющая ряд ответвлений. В СССР (Горно-Бадахшанская автономная область Таджикской ССР) сохранились пережитки одного из ответвлений этой секты.

³³ Sahih al-Bukhari. Translated from the Arabic with explanatory notes, by Muhammad Asad (Leopold Weiss) in 8 vols.

³⁴ J. Fück. Рец. в «Der Islam», Bd. 25, 1939, № 3—4, S. 282.

³⁵ Работы И. Гольдциера издавались и на русском языке. Последнее из этих изданий: И. Гольдциер. Культ святых в исламе (Мухаммедаские эскизы). М., 1938. Там же во вступительной статье Л. Климовича даны сведения о других трудах этого выдающегося исламоведа. См. также М. А. Батунский. К вопросу о значении научного наследия И. Гольдциера. — «Известия АН УзССР», серия обществ. наук. Ташкент, 1960, № 1, стр. 50—57; он же. К вопросу об идейно-методологических основах творчества И. Гольдциера. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6, стр. 111—117.

³² Разбор этой литературы дан А. Э. Шмидтом в рецензии на кипрское издание (1908) «Весов справедливости» аз-Захаби («Энциклопедия Восточного отдела Русского археолог. об-ва», т. XIX, 1909, вып. 1, стр. 093—0102).

«Система исмаилитов,— указывает К. Маркс в „Хронологических выписках“,— сложилась в результате воздействия на ислам индийско-персидских учений»³⁶.

Как и в древних индийских религиях и таких культах, как манихейство, в исмаилизме существует, в частности, вера в метампсихоз — переселение душ. Это антинаучное религиозное представление бытует в Индии, Афганистане, а также в Западном Китае (Синьцзян) и на советском Памире среди исмаилитов, называющих себя моулаи, ага-хани, пяндж-тани или ходжа (в Индии). Согласно этому представлению, имеющему в разных местах распространения исмаилизма некоторые отличительные черты, душа человека³⁷ после его смерти может переселяться в другие су-

³⁶ «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 127.

³⁷ Покойный М. С. Андреев записал со слов сына одного муллы, сына ишана из Нижнего Хуфа (верховья Пянджа), что «по представлению исмаилитов, согласно книгам, у человека имеется четыре души: 1) „рухи Тамо-ди“ — душа неорганическая, физическая, свойственная минералам; соединяет все тело;

2) „рухи наботи“ — душа растительная, свойством которой является рост тела, его полнота;

3) „рухи хайво-ни“ — животная душа: ее функции: сон, желание есть, похотливые побуждения;

4) „рухи нотики“ — или „рухи инсо-ни“ — душа говорящая, или душа человеческая, присущая только человеку. Свойства этой души — речь, способность отличать добро от дурного.

Над всеми этими душами царит „ака“ — „ум“, который является высшей душой. „Ака“ (ум) есть основное свойство только одного человека. У животных вместо него „вахм“ (вахи) — инстинкт» (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, 1953, стр. 206—207).

Пишущему эти строки довелось в 1944 г. в Шугнане, в Верхнем Хоргозе, слышать от исмаилита, начитанного в богословской литературе на персидском языке и имеющего по ряду вопросов истории исмаилизма самостоятельные суждения, что у человека всего три души: 1) присущая только человеку — «джони нотики» (иначе «рухи нотики»), 2) животная — «джони хайво-ни» («рухи хайво-ни»), 3) растительная — «джони наботот» («рухи наботот»). Каждая душа выполняет свои функции, и переход души из одного «вида» в другой невозможен. Существование в каждом человеке первых двух видов душ (джони нотики и джони хайво-ни) есть следствие наличия в мире двух начал: «мирового разума» и «мировой души». Джони нотики после смерти может переходить только в человека, тогда как другие две души могут переходить и в иные существа (животное, растение) и обратно возвращаться к человеку. О том же рассказывали мне и другие памирцы, хотя полного единства в передаваемых ими представлений не было. Не раз приходилось слышать, что и разные духовные лица исмаилитов (пирры, ишаны) дают разноречивые толкования по таким вопросам. Впрочем, именно о трех душах у человека еще в XI в. учил и один из исмаилитских терретиков, Насир-и Хосров.

щества, в том числе в животных, растения и даже камни. А выбор того, во что переселится душа, будет зависеть от поведения верующего. В этом веровании ярко сказалась социальная природа исмаилизма как религии, сформировавшейся в условиях феодального общества и даже при определенной оппозиционности к правящей клике; тому, кто нарушал законоустановления исмаилизма, наказание грозило не только в этой, но и в загробной жизни.

Такие взгляды в исмаилизме переплетены с влияниями ортодоксального ислама, в том числе суннитского, например с представлением, что после погребения покойники подвергаются допросу двух ангелов, Мункира и Накира, устрашающих и даже бьющих умерших огненными палками. По вере исмаилитов, только после посещения этих ангелов-опрашивателей наступает окончательная смерть. «Душа, выйдя из тела, поднимается вверх, в небо в виде ветерка, дыхания. Там она примешивается к облакам, к дождевой воде, накапливающейся в них, и падает оттуда на землю, входя вместе с водой в какое-нибудь растение. Животное-самка съедает такое растение, в которое вошла душа, и родит детеныша, в которого переходит данная душа. Но вот настал момент, когда человек закалывает животное себе в пищу, и тогда душа, вместе со съедаемым мясом, входит в тело беременной женщины и становится душой рождающегося у нее ребенка. Таков обычный цикл переселения души. Но в этом есть и отклонения.

Считается, вместе с тем, что если душа ведет себя хорошо, то она переходит потом из животного в человека. Если же душа ведет себя плохо, то в следующем воплощении она наказывается переходом из человека только в животное или из высшего животного в низшее... Душа в своих воплощениях может входить не только в животных, птиц и человека, но также, в виде тяжчайшего наказания, и в камень. В последнем случае она там остается навсегда. Может быть, с этой возможностью воплощения души в камень отчасти связано почитание камней на мазарах (о гробницах см. гл. IV, 3.— Л. К.), которым приносят жертвы и перед которыми зажигают свечальники.

Иногда, если душа недостойна на переход сразу в более высокое животное или человека, ей назначается некоторый

Но есть горные районы, например Крратегин, Дарваз, где исмаилиты не веруют в переселение душ или, по всяком случае, эта вера не играет в их религии сколько-нибудь значительной роли.

период испытания и пребывание в низшем образе, после чего, очистившись через страдания, она переходит в высший»³⁸.

Отсюда ясно, сколь многим исмаилизм обязан древним индийским и иранским культам. Становится очевидным и то, что такие верования в своем происхождении связаны с непониманием древним человеком явлений природы (дождь, размножение скота и т. д.), от которых он зависел. Есть, видимо, в этих наивных представлениях и причудливо искаженное отражение жизненной практики человека, показывавшей ему правильный вывод о единстве природы. Не лишне напомнить, что этот в основе своей материалистический вывод неоднократно получал ошибочное, фантастическое выражение. Это имело место даже в гиллозоизме, древнегреческом философском учении о всеобщей одушевленности материи. Но в исмаилизме подобные представления соединены с догматами и учениями, общими для суннизма и шиизма (как миф о рае и аде) или характерными для одного из этих направлений (вера шиитов в способность имамов и махди перевоплощаться). Следует при этом иметь в виду, что, обосновывая свои религиозные взгляды, многие средневековые теоретики исмаилизма были близки к воззрениям возникшего в X в. в Басре философского кружка «Братья чистоты» («Ихван ас-сафа»), развивавшего наследие неоплатоников, Филона и других идеалистов древности; идеи этого кружка были проникнуты шиитскими тенденциями. Особое внимание уделялось учению о «мировом разуме», к слиянию с которым (или, вернее, возвращению к которому) должны стремиться души всех смертных.

Согласно учениям исмаилитских теологов, «мировой разум», явившийся проявлением божества, выделил «мировую душу», получающую свои земные воплощения. Это — «душа имама», переселяющаяся из тела одного имама в тело другого; в числе таких имамов называются и имена пророков Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Моисея (Мусы) и др. При этом якобы душа каждого человека в одном из своих перерождений должна воспринять «откровение» от одного из этих воплощений «мировой души». Этот взгляд и сейчас поддерживает веру в переселение душ. Но главным в фантастическом представлении о многочислен-

ных воплощениях «мировой души» является вера в священного человека — халифа Али и его современное воплощение.

Отвергая, подобно шиитам, первых трех суннитских халифов, четвертого из них, халифа Али, исмаилиты обожествляют. У современных исмаилитов существует особая ода в честь воплощений бога-Али. «Али существовал (тогда), — говорится в этой оде, — когда не было этого видимого мира; он (своим) могуществом воздвиг эмпирей и все простирающееся под ним. Али же вечно существующий и всюду сущий... Он проявляется во (всем) явном и скрытом. Считай Али всемогущим и выявляющим свое могущество; не имеет он соответствующего себе и пребывает, как единственный. Али покрывает и прощает людские проступки; Али отпускает грехи и старцу и юноше...»³⁹.

Поводом к появлению исмаилитской секты, согласно мусульманской традиции, явился спор о наследовании имамата при шестом шиитском имаме Джафаре ас-Садыке (ум. в 765 г.). По исмаилитскому учению, этот преемник «мировой души» лишил своего старшего сына Исмаила (якобы из-за склонности последнего к спиртным напиткам) права наследования имамата (т. е. права воплощения в него «мировой души»). Некоторая часть последователей Джафара с этим не согласилась. Объявив Исмаила законным седьмым имамом, они отказались чтить последовавших за Джафаром столпов ортодоксального шиизма.

От имени имама Исмаила обычно производят и название сектантов — исмаилиты. Впрочем, сами исмаилиты, например у нас на Памире, в Шугнанах, т. е. там, где в их верованиях значительное место занимает учение о переселении душ, как правило, производят название своей секты от слов «исм ба исм», т. е. «имя (воплотилось) в имени».

Сын Исмаила Мухаммед, по учению исмаилитов, является «скрытым имамом», который должен вновь появиться в роли махди.

Рассказ о раздорах в шиизме из-за вопроса о личности наследника имама Джафара являлся лишь религиозным выражением происходившей в то время борьбы за власть между отдельными группировками в Аббасидском халифате. При этом сторонники Исмаила и близкого им течения в исмаилизме — карматов — опирались на антифеодал-

³⁸ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 204.

³⁹ Л. А. Семенов. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Али-бога. — «Иран», т. II, персидский текст — стр. 8—9, перевод — стр. 14. Новое издание текста — М., 1959.

ное крестьянское движение. Но сравнительно скоро вожаки карматов и других течений исмаилитской секты используются феодальными кругами, их действия подчиняются чуждому народу интересам. Это произошло и в таких ответвлениях секты исмаилитов, как хашшашин (ассасины) и друзья.

В начале X в. одной из шиитских группировок удалось захватить власть в Северной Африке. Вскоре эта феодальная группировка подчинила себе Египет (в 969 г.) и образовала халифат, получивший название Фатимидского (просуществовал до 1171 г.)⁴⁰. Исмаилитская секта выполняла волю фатимидских халифов.

Изучая период фатимидского халифата и связанные с ним вопросы всемирной истории, К. Маркс отмечал, что различные ответвления исмаилитской секты — ассасины, карматы, друзья — активно участвовали в политических событиях. При этом, например, ассасины «принимали к себе всяких смелых преступников» и «служили различным вла-

стителям государств и городов в качестве убийц»⁴¹. Последнее объясняет и то значение, которое получило слово «ассасин», или, точнее, «хашшашин» (от одуряющего наркотика гашиш, употреблявшегося сектантами), в европейских языках, где французское assassin, английское assassin, испанское asesino значат: убийца, предатель, злодей, разбойник. С политической ролью секты связаны и разработанные в исмаилизме тайные и суровые условия посвящения сектантов, насчитывающие девять ступеней. Была еще и особая десятая ступень, которая готовила федаи, т. е. «жертвующих жизнью», обреченных, людей, призванных стать слепым орудием в руках феодальной верхушки секты, посылаемых для выполнения террористических актов. Такая практика была характерна, например, с конца XI в. для феодалов-ассасинов, владевших в Иране, близ Казвина, труднодоступной крепостью Аламут («Орлиное гнездо»: взята и разрушена монголами в 1256 г.).

Между отдельными ответвлениями исмаилизма существует ряд догматических различий. Так, исмаилиты-друзья почитают за воплощение бога фатимидского халифа Хакима (996—1021). Они веруют, что он скрыто живет где-то и еще вернется к ним. Представители другого направления в исмаилизме, распространенного в Иране, Афганистане, Индии, Северной и Восточной Африке, Сирии, а также в Западном Китае и у нас на Памире, почитают своим главой «живого бога», носящего титул Ага-хана и имеющего резиденцию в Бомбее (Хасан-Абаде). Сектантам внушают, что Ага-хан божественного происхождения, ведет свой род от одной из ветвей фатимидских халифов через некоторых феодалов-ассасинов.

Богослов и философ аш-Шахрастани в своем труде о религиях и сектах («Китаб аль-милаль ва-н-нихаль») еще в XII в. отметил, что для секты исмаилитов «во все времена и на всех языках» характерна «пропаганда и новизна идей». Стремление приспособиться к изменившейся обстановке отличает и действия современного «живого бога» принца Карима аль-Хусейни. Не случайно в ноябре 1963 г. в Карачи на устроенном в его честь приеме в главном управлении Всемирного мусульманского конгресса, организованного панисламистского характера, он выступил с призывом быть готовыми «встретить вызов времени».

⁴⁰ По исмаилитской традиции, фатимидские халифы вели свое происхождение от «скрытого имама» Мухаммеда, сына Исмаила, и через воплотившуюся в него «мировую душу» были связаны с Али и его женой Фатимой, дочерью Мухаммеда. Поэтому они якобы и названы Фатимидами. «Согласно же версии их противников, аббасидских халифов Багдада, династия происходит от еретика Маймуна аль-Кадаха (окулиста), человека с неизвестным прошлым. Эта версия нашла отражение, между прочим, в декларации аббасидских халифов, выпущенной ими с антифатимидскими целями» (И. Ю. Крачковский. Рец. в «Библиографии Востока», вып. 8—9, М.—Л., 1936, стр. 119). Видимо, стремясь нейтрализовать влияние последнего взгляда, в недавнее время в написанной с исмаилитских позиций книге Р. Н. Mamour'a «Polemics of the Origin of the Fatimi Califs» (London, 1934) доказывалось, что имя Маймун аль-Кадаха является всего лишь конспиративным прозвищем «скрытого» имама — Мухаммеда аль-Махтума. Акад. И. Ю. Крачковский, рецензируя эту работу, писал: «Едва ли все это построение принадлежит к таким, которые могут быть научно доказаны: основной тезис о единстве Маймуна и Мухаммеда является скорее остроумным, чем вероятным, и едва ли повлечет за собой лучшее освещение истории Фатимидов... Можно даже сомневаться, относится ли он к области исторического знания» (стр. 119—121). Действительно, наименование египетского халифата Фатимидским связано с оформившимся к X в. культом «целомудренной» (батуль) Фатимы, которым в данном случае вытеснились не только христианские (кухль Марии), но и ортодоксальные мусульманские представления. Как отмечалось еще в прошлом столетии, «официальная генеалогия Фатимидов, а следовательно, и самое их происхождение от Али — чистой подделка» (А. Мюллер. История ислама, т. II. СПб., 1895, стр. 299, прим. 2).

⁴¹ «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 129.

Социальное назначение культа «священного» живого человека в обществе, разделенном на антагонистические классы, судя по истории халифата, как правило, сводилось к обожествлению власти эксплуататоров. Это подтверждает и история исмаилитских «воплощенцев».

Обожествленный исмаилитами-друзами халиф Хаким был тираном и извергом. К. Маркс заметил, что Хаким, выдававший себя за «воплотившееся божество», с 1009 г. «впал в безумие и стал похож на Нерона. Он неистовствовал против евреев и христиан: велел разрушить церкви и синагоги в государстве, запретил христианские паломничества и т. д.; подал таким образом, благодаря вызванному у возвращающихся домой (т. е. в европейские христианские государства.— Л. К.) пилигримов раздражению, первый повод к идее крестового похода, хотя он все это впоследствии отменил. Он был убит (а не „исчез“, как учат богословы исмаилизма.— Л. К.) 1021 по наущению своей сестры Ситт-ал-Мульк»⁴².

Для новейшей истории обожествления глав и имамов исмаилитской секты характерен пример Султан-Мухаммед-шаха (1877—1957), или, иначе, Ага-хана III, ставшего имамом секты восьмилетним мальчиком. Своим преемником Султан Мухаммед-шах назначил внука Карима, нынешнего главу секты — Ага-хана IV. В приводившейся выше оде в честь воплощений бога-Али (автор ее Хаким — современник Султан-Мухаммед-шаха) после перечисления воплощений Али, среди которых называются как исторические, так и мифические лица⁴³, читаем: «Я теперь покажу Али, чтоб ты знал, в чьем образе он проявлен. Он — Али — Султан-Мухаммед-шах, его приказами воздвигнуты оба мира. Его знание охватывает (эти) два мира; древнее существо этого единственного государя. Нет ему подобия и соответствия; он — всевидящий, всезнающий и вечнопробывающий. Он — творец земли и небес, который своим могуществом выявил этот мир...».

А на самом деле Ага-хан (Султан-Мухаммед-шах) уже к 1910 г., когда в Бомбее, в его резиденции, размножались

это исмаилитское произведение, был очень богатым человеком и крупным политическим деятелем, пособником английских колонизаторов. На его политическую роль еще в 1908 г. обратил внимание И. Гольдциер. В лекциях, подготовленных по предложению Американского комитета для устройства чтений по истории религии, И. Гольдциер, отметив факт избрания Ага-хана на пост председателя Всеиндийской мусульманской лиги, говорил об этом «живом боге»: «Он — убежденный сторонник английского владычества в Индии, которое он считает благодеянием для индийских народов. Во время недавних волнений сварджистов (т. е. индийских националистов, сторонников свараджа — требования „своего правления“, независимости Индии.— Л. К.) он обратился со словом увещания к мусульманам Индии, а также и к индусам, в котором он указывает на безумие и незрелость стремлений к самостоятельности и на необходимость и спасительность английского господства...»⁴⁴.

Джавахарлал Неру отметил, что Мусульманская лига была создана с целью ослабления и раскола национального движения в Индии, в которое все более активно стали вовлекаться и представители «молодого поколения мусульман». «...Чтобы отвлечь их внимание и направить их деятельность в безопасное русло, по инициативе английского правительства и под руководством Ага-хана, одного из главных приверженцев английской политики, была основана Мусульманская лига»⁴⁵.

Интересы империалистов Ага-хан защищал и в годы первой мировой войны, когда в качестве председателя той же Всеиндийской мусульманской лиги и духовного главы исмаилитов он обратился с воззванием «К мусульманам», в котором призывал их выступить против Германии и Турции на стороне Антанты. «Мусульманам,— писал Ага-хан,— надлежит оставаться верными долгу присяги и покорными повелениям наших государственных и духовных властей... Никто не может победить столь могучих государей, как император и король Индии и Англии и царь все-русский...».

⁴² «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 116.

⁴³ Например, о последних там сказано: «В эпоху Адама Али был Сифом... Али пришел также в образе Симона...». Или: «Признай Али, что он был Шимун ас-Сафа», т. е. он воплотился в Симоне-Петре, или, иначе, в легендарном апостоле Петре.

⁴⁴ I. Goldziher. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910, S. 255.

⁴⁵ Дж. Неру. Открытие Индии. Пер. с англ. М., ИЛ, 1955, стр. 371 и 372.

В 1927 г., когда широкие массы в Индии, испытав на себе действительную цену империалистической «опеки», развернули кампанию бойкота комиссии Саймона, Ага-хан был в числе тех религиозных деятелей, которые выступали с программой поддержки несправедливых требований колонизаторов. В 1929 г. под председательством Ага-хана состоялась Всеиндийская мусульманская конференция. На открытии ее Ага-хан, восхваляя колониальный режим, принижавший народы Индии, заявил: «Британия защищает нас от внешних врагов и поддерживает порядок внутри страны, и поэтому естественно, что она претендует на преимущества права в управлении Индией».

Когда совершилась Великая Октябрьская социалистическая революция, Ага-хан встал в ряды ее врагов. В 1919 г. на Версальской конференции он вошел в тесный контакт с делегацией контрреволюционеров-мусаватистов Азербайджана. Как следует из донесения председателя этой «делегации», устремления Ага-хана имели антисоветский характер; они были направлены к тому, чтобы осуществить мечты империалистов об отделении Азербайджана от России. Антисоветским в те годы было и поведение многих служивших Ага-хану вожakov секты исмаилитов на Памире. Еще в 1917 г., когда трудящиеся Памира отказались признавать «права» угнетателей и взяли власть в свои руки, некоторые из этих вожakov, горя ненавистью к социалистической революции, обратились за «помощью» к палачам народа — эмиру бухарскому и его клане.

Накануне и в годы второй мировой войны Ага-хан проявлял фашистские настроения, что нашло отражение и в печати — как во время его поездки в Германию, к Гитлеру, так и при посещении Индии гитлеровцем Шахтом.

В послевоенное время, в 1950 г., Ага-хан выступил с поддержкой панисламистской идеи об Исламистане, направленной на ослабление народов Индии и всего Среднего и Ближнего Востока в их борьбе за свои национальные и социальные права.

Возвеличению Ага-хана, а также и его ближайших помощников и последователей (при соблюдении строгой иерархии духовных лиц секты) служила и существующая в исмаилизме система религиозных запретов и треб. Богатства, которыми обладают руководители секты, составляют главным образом из поступлений за кята и иных подношений. Закят — это подать, выплачиваемая каждым ис-

маилитом в пользу Ага-хана и других вожakov секты. Возмался он в размере 10 процентов валового дохода крестьянина-исмаилита, что было особенно тяжело для бедняков и середняков. В результате таких поборов (в условиях, когда, например, в Бухарском ханстве один только воздух не облагался податями!) бедняки и середняки часто значительную часть года вынуждены были жить впроголодь, питаясь травой и ягодами тут. А руководители и старейшины их секты — пиры и ишаны — обогащались, вели паразитический образ жизни. Свидетельства такого положения нередко публиковались еще и в дореволюционных восковедных трудах.

«Огромная власть пиров,— читаем в одном из таких трудов,— создает им и достаточно хорошее обеспечение, ибо периодический выезд пирами своей паствы доставляет им немалые выгоды. При таких выездах они посещают дома своих пасомых и останавливаются на некоторое время у зажиточных жителей... Обычно пир остается в доме (его последователя-исмаилита. — Л. К.) на день или на два, смотря по достатку хозяев. Время проходит в угощении (режут обыкновенно баранов: одного для пира, другого для его учеников), в духовной беседе и в чтении книг по вероучению... Так как паства дает пиру в каждый из его визитов одну десятую часть всех продуктов, полученных от своего хозяйства, то приношения бывают весьма различны, в зависимости от состояния и усердия прихожанина. Дают ружья (цан; в старину луки), верблюдов, коров, баранов, кур, куски грубой ткани своего изделия и т. п., а самые последние бедняки, что снискивают себе пропитание, занимаясь сбором дров и мусора для топлива, дают или несколько поленьев, или яйцо (тарморх). Многие от полноты усердия отдают пиру своих детей (в рабство, пережитки которого существовали на Памире до Октябрьской революции. — Л. К.)... Точно так же детей отсылают „из усердия“ к Агу-хану, при дворе которого они пребывают в течение нескольких лет в качестве слуг...»

За год таким образом каждый пир пообедал раз или два всю свою паству. Из собранных им приношений наилучшее и самое ценное — часть денег, ценных тканей и вещей — оспавляется для Ага-хана, к которому пиры, примерно в два года раз, ездят на поклон с дарами; впрочем, нередко бывает, что по старости и по другим причинам в далекий Бомбей пиры за себя посылают к „его святейшему“ с

подобными подношениями самых доверенных из своих халиф...»⁴⁶, т. е. помощников.

Об общих размерах таких подношений и сборов, взимавшихся пирами, некоторое представление дают сведения о числе исмаилитских «домов», как бы закрепленных за отдельными пирами. Специально занимавшийся вопросом о районах влияния отдельных пиров А. Бобринский сообщал по этому поводу такие данные. Пир сейид (Саид) Ахмед, живший на Шахдоре, в Шугане, считал за собой 1500 домов. У пира сейида Юсуфа Али-шо, имевшего постоянное жительство в Шугане, подчиненные распределялись следующим образом: «400 домов в Шугане, 200 домов в афганском Дарвазе, в Яркенде 50 домов, в Оше 20 домов, несколько домов по Гунту от Сочарва до Сардива, несколько домов в афганском Шугане...». Помощники этого пира жили в следующих пунктах контролируемой им территории: 11 халифа в Шугане, 7 халифа в Дарвазе и 1 в Яркенде. В Оше должность помощника справлял брат пира. Пир сейид Мурсал, состоявший в 1901 г. в этой должности всего лишь один год (по назначению Ага-хана, к которому Мурсал лично ездил в Бомбей; отец его, сейид Мурза Ашраб, был пиром в Сучане в продолжение 75 лет), имел в числе своих подчиненных приблизительно «100 домов в Читрале и 400 домов в Шугане, Рушане, Дарвазе и Яркенде»⁴⁷.

Понятно, что, имея столь большую «паству», пиры только от одного закята с нее получали огромные доходы. А ведь помимо закята они взимали другие требы. Среди этих сектантов поддерживалось правило, по которому «без благословения или, вернее, без совета пира никто не решится ни на какое дело, хотя бы оно было совершенно пустяшное, не выходящее из круга повседневной обывательской жизни. Нужно исмаилиту куда-либо отправиться на заработки, или его приглашают быть проводником в горах, или покупает у него что-либо офицер, заезжий иностранец или свой соотечественник, хочет ли грамотный исмаилит прочесть ту

или иную книгу и т. п., он предварительно спрашивает совета у своего пира, как ему поступить»⁴⁸.

О том, как взимаемые с исмаилитов поборы поступали к Ага-хану III, он сам рассказал еще в 1908 г., выступая на одном процессе в Бомбее.

«Все они (исмаилиты разных ответвлений секты.— Л. К.) приносят мне,— заявил Ага-хан,— подношения. Обыкновенно они посылают представителей в Индию, когда я бываю там. Они приносят мне деньги и предметы из их стран. Они преклоняются предо мною и кладут предо мною деньги. Представители из Сирии приезжают и подносят приношения таким же образом. Народ из Персии и Афганистана делает то же самое. Последователи в Северной Африке находятся в небольшом числе, и, когда я езжу в Европу, они приезжают в Марсель увидеть меня. Раньше... они приезжали в Индию. Что же касается моих последователей из Восточной Африки, то они платят мне, когда я езжу туда, или по моим приказаниям посылают деньги моим банкирам»⁴⁹.

Известны случаи самоубийств его последователей, совершенных после лицезрения «живого бога». В оправдание этих безумных поступков фанатики говорили: «Видевший Ага-хана видел все на земле, зачем же после этого продолжать эту жизнь?».

Но уже после первой мировой войны, в период подъема национально-освободительного движения в странах Востока, среди исмаилитов все громче стали раздаваться голоса, требующие некоторого ограничения власти Ага-хана, предоставления большей самостоятельности местным исмаилитским общинам, уничтожения практики обязательных приношений Ага-хану и т. п. Такие требования выдвигались среди исмаилитов Индии, например, в 1927 г. Свидетельству о назревании важных сдвигов в среде исмаилитов, они, однако, еще не дали значительных результатов.

19 января 1936 г. Ага-хан III, обычно считавшийся у исмаилитов сорок седьмым преемственным имамом⁵⁰,

⁴⁶ А. А. Семенов. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов.— «Мир ислама», т. I (1912), № 4, стр. 548 и 552.

⁴⁷ А. А. Бобринский. Секта Исмаилия в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация.— «Этнографическое обозрение», кн. 53, М., 1902, № 2, стр. 12, 14, 17, 18.

⁴⁸ А. А. Семенов. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов.— «Мир ислама», т. I, № 4, стр. 547.

⁴⁹ М. С. Андреев. По этнографии таджиков.— Сб. статей «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 170, прим. 26.

⁵⁰ По преданию, записанному мною летом 1944 г. в Шугане, в Верхнем Хороте, покойный Ага-хан — 44-й исмаилитский перерожденец.

справлял свой «золотой юбилей». В этот день ему, по обычаю «живых богов», было поднесено количество золота, равное весу юбилея, — 99 килограммов, стоимостью в 23 тысячи фунтов стерлингов.

Подношения давали возможность Ага-хану жить в роскоши. Он получил не только восточное, но и европейское образование, имел конные заводы и был любителем скачек; подолгу жила в Европе. В изданных в Лондоне в 1954 г. своих «Мемуарах» Ага-хан, кокетничая, объяснял свое пристрастие к Западу тем, что он еще в 1898 г. «потерял свое сердце на французской Ривьере»; этим же он пытался затушевать тот факт, что в середине XX в. ему пришлось резко снизить свою политическую активность в Индии. Между тем правильнее было бы связать последнее с более «эластичной» политикой английских империалистов. В пору бурного подъема национально-освободительного движения продолжать делать ставку на столь пробританскую фигуру значило открыть свои карты. В 1955 г. в журнале «The Islamic Quarterly» отмечалось, что в своих воспоминаниях, содержащих мало свежих мыслей, глава секты исмаилитов предстает как «самый ярый приверженец британского господства в Индии»⁵¹.

За услуги, оказанные Ага-ханом, английские империалисты присваивали ему высокие титулы. Вместе с тем они поддерживали и «соперника» Ага-хана, современного «Антихриста» — Даджжала. Последний, по исмаилитскому учению, является воплощением «мирового зла», он предназначен вредить «живому богу», для чего якобы хочет создать свое, противостоящее исмаилизму вероучение⁵². «Живой бог», таким образом, находится под постоянной угрозой

щенец-имам, если считать от земного воплощения Али; если же считать от первого воплощения «мировой души» — сына Адама, то он 100-й.

⁵¹ A. L. Tibawi. Рец. на «The Memoirs of Aga Khan». — «The Islamic Quarterly», London, II, 1955, № 1, p. 68.

⁵² В основе этого представления лежит дуалистическое учение об извечной борьбе двух начал в мире — добра и зла. Это древнее верование составляло существенную черту зороастризма и ряда других култов Среднего Востока, оказавших влияние на исмаилизм. Вера в Даджжала, противника пророков Исы (Иисуса) и Мухаммеда, своего рода Антихриста, долженствующего явиться перед «страшным судом», есть и в суннитском исламе; его мусульманское признание: «Да будет он проклят!» На складывание представления об этом фантастическом существе в суннизме большое влияние оказало христианское учение об Антихристе и иудейское — о мессии и антимессии.

150

«зла». Обеспечивать благоприятность исхода борьбы с Даджжалем — задача как самого «живого бога», так и всех исмаилитов. Такое учение направляет внимание верующих от их жизненных задач в ложное русло религиозных споров.

Этим и объяснялось, что двоюродный брат Ага-хана, которого выдавали за воплощение Даджжала, получал от английского правительства пенсию в 4000 рупий, т. е. 2600 рублей золотом в год.

Поддержка Ага-ханом интересов английских колонизаторов и обрисованная выше роль вожаков секты издавна определяли интерес к ним и со стороны разведывательных органов империалистических государств. Сведения об отдельных исмаилитских пирах и ишанах, выполнявших агентурные поручения, просачивались в печать. Политическим целям неоднократно служила и строгая конспиративность секты, не только воспринявшей, но и развившей шиитское учение о допустимости сокрытия своей религиозной принадлежности из соображений «предосторожности» (так-ийя). По учению исмаилитов, верующие при необходимости могут маскироваться, скрывать свою принадлежность к секте, выдавать себя за последователей других вер (посещать их храмы и т. д.) или за атеистов, даже осуждать исмаилизм и ругать своего пира, т. е. поступать как двурушники. В исмаилизме разработано также особое учение о семи ступенях пропаганды для свращения в исмаилизм приверженцев других вер. В этих целях считалось дозволенным любое введение в заблуждение инаковерующего, любая ложь, если она могла вызвать сомнение в правильности его старых взглядов и, следовательно, подготовить к восприятию им новой веры — исмаилизма. Не случайно в числе этих ступеней есть ступени, называемые зарк, т. е. лицемерие, фальшь, таалис — обман и т. д.

Подобные учения способствовали отчуждению исмаилитов от последователей других вер и использовались для введения розни в среду верующих. В Шугане среди исмаилитов распространялось поверие, будто они не должны иметь чего-либо общего с мусульманами-суннитами, души которых даже после смерти «обречены носиться в беспредельном пространстве „божьих степей“, не находя себе приюта»⁵³. Подобные религиозные басни рассказывали и о

⁵³ А. А. Семенов. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов. — «Мир ислама», т. 1, № 4, стр. 529.

151

шинитах. В результате в Шугане исмаилиты не брали в жены дочерей шиитов, не вступали с ними в родственные связи. Такие чувства прививались исмаилитам и по отношению к людям, являвшимся последователями других религий и сект⁵⁴.

Например, как отмечалось в печати, «гальча — каракиргизы (киргизы.— Л. К.) и мерваниты⁵⁵... по рассказам (шуганцев.— Л. К.)... кроме деловых, никаких иных отношений с исмаилитами не имеют. А мерваниты никогда не останавливаются на ночлег не только в домах (чид) шуганцев, но даже и вообще в их селениях (дэшт). Если даже случится им запоздать где-либо в селе, мерваниты сейчас же спешат выехать вон из него и остановиться на ночлег вне селения»⁵⁶.

Религиозные представления в этих случаях способствовали национальной отчужденности одних людей от других, закрепляли нездоровые, порой враждебные отношения, сложившиеся в результате тяжелых исторических условий, в которых эти люди жили длительное время. Для понимания этих условий стоит напомнить рассказ аксакала Кабула — жителя селения Нусур в долине Бартанга на Памире, записанный в 1916 г.: «Между нами и кыргызами была постоянная вражда: иногда они нас били, иногда — мы их. Пленников мы никогда не брали, а они брали и уводили людей с собой. Так продолжалось до присоединения

края к русскому государству, когда мы освободились от набегов кыргызов»⁵⁷.

Учения исмаилитов, мерванитов и других сектантов о скрытности и отчужденности от иноверцев, «неверных» — следствие того, что их секты развивались при отсутствии элементарной свободы совести, в обстановке преследований людей за их религиозные убеждения. К тому же исмаилиты, карматы и другие близкие им секты возникали в шиитском направлении ислама, которое в течение веков в ряде стран преследовалось, находилось вне закона. «Живя на территории не шиитской, шинты живут конспиративно», — констатирует автор книги о средневековом исламе, вышедшей в издательстве Чикагского университета⁵⁸.

Естественно, что такая обстановка гонений и преследования исмаилитов в странах, где суннитское направление ислама сохраняло значение государственной религии, не могла не способствовать поддержанию отчужденности и конспиративности их секты, как и подобных ей сектантских течений⁵⁹. А в припамирской части Афганистана насильственные обращения исмаилитов в суннитский ислам имели место еще в недалеком прошлом. В более раннее время это отмечалось и в отношении мерванитов. Так, указывалось, что «нетерпимость афганцев к еретикам вообще, а к враждебно настроенным против них в особенности, была причиной того, что талеканские мерваниты вынуждены были сделаться правоверными суннитами»⁶⁰.

Близ Читрала и Кашгара, как отмечал исследователь мерванитов, «сектанты живут, как и все прочие мусульмане, и решительно отвергают свою принадлежность к какой-

⁵⁴ Впрочем, воспитывая в массе исмаилитов нетерпимость к людям другой веры, вожаки секты не считали это для себя обязательным. В мае 1960 г. в результате автомобильной катастрофы погиб Али-хан, сын Ата-хана. «Свое огромное состояние... сообщалось в печати, — он потратил почти полностью на лошадей, гоночные автомобили и... красивых женщин. Недавно в Лондоне открыли завещание Али-хана. Наряду с суммами для его бывших жен (в том числе Риты Хайворт и ее дочери Ясмину), для приятелей и любимых жокеев конюшен Али-хана, оказался... чек на сумму 150 тыс. долларов... известной польке Сибилле С. и ее сыну Марку. С этой красивой полькой Али-хан познакомился 17 лет назад в Каире. Ее сыну 16 лет и он очень похож на покойного Али-хана...» («Polski następcza Kana» — «Kobieta i Życie», Warszawa, 1960, № 32, стр. 16).

⁵⁵ Мерваниты — мусульманские сектанты, не признающие Али за четвертого халифа и считающие таковым Мервана, сына аль-Хакима, четвертого халифа династии Омейядов — 684—685 гг. (или халифа Мервана II, изгнанного Аббасидами — 744—750 гг.), имели распространение главным образом в Таджикистане, Индии и Афганистане.

⁵⁶ А. А. Семенов. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов. — «Мир ислама», т. I, № 4, стр. 534.

⁵⁷ И. И. Зарубин. К истории Шугана. — «Доклады АН СССР», В. 1926, стр. 21.

⁵⁸ G. E. von Grunebaum. Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation. Chicago—Illinois, 1946, p. 191.

⁵⁹ Еще в «Сборнике летописей» Рашидаддина (1247—1318), при описании правления монгола хулагуида Газан-хана, выступавшего ревностным защитником мусульманского правоверия, которое он объявил государственным культом, говорится, что зороастрийцы и исмаилиты («мути или еретики») хотя и «издавна существуют в этих владениях, однако убеждения свои они держат в тайне или скрывают» (Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. III, пер. с перс. А. К. Арсенса. М.—Л. Изд-во АН СССР, 1946, стр. 218).

⁶⁰ А. Семенов. О мусульманских сектах мерванитов. — «Мусульманский мир», вып. I. Пг., 1917, стр. 8.

либо секте при всяких попытках незнакомых им людей поближе познакомиться с их религиозными верованиями»⁶¹.

Эти примеры подтверждают, что религиозные преследования, несовместимые со свободой совести, нетерпимость к людям иной веры были частыми в странах господства ислама. В. И. Ленин, разъясняя политику коммунистов в религиозном вопросе, еще в 1903 г. решительно выступал за право каждого исповедовать какую угодно веру совершенно свободно: «Ни один чиновник, — писал Ленин, — не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться. Не должно быть никакой „господствующей“ веры или церкви. Все веры, все церкви должны быть равны перед законом. Священникам разных вер могут давать содержание те, которые принадлежат к их верам, а государство из казенных денег не должно поддерживать ни одной веры, не должно давать содержание никаким священникам, ни православным, ни раскольничьим, ни сектантским, никаким другим»⁶².

Советское государство с первых дней своего существования исходило из задачи обеспечения всем гражданам свободы совести. В СССР церковь отделена от государства, а школа — от церкви. Конституция Союза ССР обеспечивает гражданам социалистического государства полную свободу совести, какой не было и не может быть ни в одном феодальном или капиталистическом государстве. Каждый гражданин Советского Союза может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, т. е. быть атеистом. В статье 124 Конституции сказано: «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Отделение церкви от государства и неуклонное проведение в жизнь принципа свободы совести в нашей стране устранило всякие причины сокрытия своей религиозной принадлежности исмаилитами, как и представителями других религиозных культов. Само понятие сектантства в наших условиях, при отсутствии государственной, а также господствующей религии, является пережитком, анахронизмом. И действительно, исмаилиты перестают скрывать. Характерна мотивировка этих изменений в их поведении, которую мне довелось слышать на Памире летом 1944 г.:

⁶¹ А. Семенов. О мусульманских сектантах мерванитах. — «Мусульманский мир», вып. 1, стр. 8.

⁶² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 7, стр. 173.

«Советская Конституция разрешила нам свободно верить, не скрывать свою веру».

Последнее, свидетельствуя о тех переменах, которые происходят в области религиозных верований, вместе с тем не меняет нашего отношения, например, к исмаилизму как антинаучной идеологии, дающей людям превратное представление об окружающем мире, тормозящей прогресс. Учение исмаилитов утверждает, что благополучие человека зависит не от его собственных творческих усилий, а от «мировой души», божества, воплощений Али. «Не произрастет ни один злак иначе, как по моему повелению и приказу; мне покорно (все) от луны до рыбы»⁶³, — читаем в исмаилитском панегирике обожествленному Али, написанном Федаи Хорасанским в прославление покойного Ага-хана. Если при худой почве и отсталости сельскохозяйственной техники земля давала плохой урожай, пшеница была с пустым колосом, то вожаки исмаилитов учили, будто это святой Шо-Носир-и Хысрау «лишил их пшеничного хлеба, чтобы они могли легче сдерживать волнующие их страсти и тем уменьшить свою склонность к грехам»⁶⁴. Так исмаилизм, подобно всякой другой религии, пропагандирует ложные и чуждые науке воззрения, принижающие человека и значение его труда.

В последнем случае проповедники исмаилизма искажали смысл многих поучений почитаемого ими Насир-и Хосрова, который, как это следует из приписываемых ему высказываний, высоко ценил созидательный труд человека, особенно земледельца. Об этом, в частности, можно судить по «Са'адатнаме» («Книге счастья»), недавно опубликованной

⁶³ Т. е. во всей Вселенной. Выражение связано с усвоенным исламом примитивным взглядом, будто Земля покоится на роге быка, стоящего на баснословной рыбе, и над Землей — на одном из небесных сводов — находится Луна (см. гл. II, 2). См. публикацию А. А. Семенова «Исмаилитский панегирик обожествленному Али Федаи Хорасанского» («Иран», т. III, персидский текст — стр. 59, перевод — стр. 66). Новое издание текста — М., 1959.

⁶⁴ Свидетельство английского путешественника Вуда, посетившего Бадахшан в 1836—1838 гг. (Бурхан-уд-дин-хан-и Кушк-и Каттаган и Бадахшан. Пер. с перс. под ред. проф. А. А. Семенова. Ташкент, 1926, стр. 95, прим. 1). Шо-Носир-и Хысрау — принятое на Памире произношение имени цитируемого нами писателя и путешественника Насир-и Хосрова (см. гл. II, 2). автора и некоторых исмаилитских произведений. Пережитки связанного с его именем исмаилитского культа еще и сейчас существуют на Памире.

в переводе на английский язык в мусульманском журнале⁶⁵. В ней читаем: «Свежесть мира исходит от земледельца, благодаря ему здесь появляется сад, там — нива... Пахари являются кормильцами человека, животных, как и каждой твари. Земледелец, если он такой, каким должен быть, превзойдет ангелов». Последние же, по представлениям средневековья, были для человека недостижимым совершенством. Высказывая эти мысли, писатель не отрывался от суровой действительности современного ему феодального общества, где массы страдали и от спекуляций на хлебе. «Пока он не стремится вызвать вздорожание цен на рынке, никто не может превзойти (по благородству) земледельца», — говорится в «Са'адат-наме». Ее автор высказывался против служения тому, кто разорял народ; даже в крайней нужде недостойно идти к нему за помощью: «Не ешь его хлеба, даже если это тебе в жизни и поможет, потому что его хлеб замешан на крови бедняков»⁶⁶.

3

На примере суннизма, шиизма и исмаилизма видно, что в догматах, учениях и культовых установлениях разных направлений и сект ислама имеются многие различия. На формирование этих особенностей большое влияние оказали старые религии и идеалистические философские системы, существовавшие в тех местах, где распространялся ислам. Это воздействие в сильной степени сказалось и на сложном мистическом течении тасаввуфа, или суфизма (дервишизма)⁶⁷, получившем широкое развитие в исламе с IX в.

⁶⁵ G. M. Wickens. The Sa'adatnamah attributed to Nasir-i Khusrāu. — «The Islamic Quarterly», vol. II, 1955, № 2, p. 117—132; № 3, p. 206—221.

⁶⁶ G. M. Wickens. Op. cit., № 3, p. 209—210. Ср. А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4, 1915, стр. 476 (Труды по востоковедению, издаваемые Лаазревским институтом восточных языков, вып. XVI). По вопросу о принадлежности «Са'адат-наме» Насири Хосрову в последние годы высказаны сомнения. Об отношении Насири Хосрова к исмаилизму см.: А. Е. Бертельс. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., ИВЛ, 1959.

⁶⁷ Тасаввуф — созерцание, мистицизм. Суфизм — от арабского слова «суф», т. е. шерсть; суфий — человек, носящий плащину, сермягу. Дервиш — открывающий дверь, переступающий порог на пути (к богу), мистик; в переносном смысле — нищий, бродяга, бедняк.

Отдельные мистики, ведшие отшельнический образ жизни, были в халифате и раньше, но до конца VIII в. они не имели сколько-нибудь заметного влияния в обществе. Усиление мистицизма и подвижничества, выразившееся в развитии суфизма, на наш взгляд, — одно из проявлений того разочарования, которое испытали широкие слои населения ряда областей халифата, особенно после прихода к власти династии Аббасидов. Оппозиционное Омейядам движение Абу-Муслима и близких ему деятелей, благодаря которому Аббасиды утвердились на престоле, было разгромлено, а их многочисленные участники подверглись преследованиям. Огнем и мечом были подавлены народные восстания во главе с Муканной в Средней Азии и во главе с Бабеком в Азербайджане, где в войске повстанца насчитывалось до трехсот тысяч человек; безжалостно было уничтожено государство зинджей — черных рабов с острова Занзибара в Хузистане и на юге Месопотамии; зинджи, поддерживаемые местным крестьянством и отдельными племенами бедуинов, сопротивлялись войскам халифата с 869 — по 883 г.

Надежды, прежде воодушевлявшие демократические слои населения городов, а также крестьянство, были подорваны. В условиях средневековья, при господстве религиозных идеологий все это вызывало чувство растерянности и отчаяния, желание «уйти от мира» у немалого числа тех, кто не добился желаемого. Потеряв почву под ногами, эти люди устремляли взоры на неведомое им небо, стремясь хотя бы в обманчивой мечте найти выход своим чувствам.

«...Религия, — говорит К. Маркс, — есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял... Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»⁶⁸. И обращались к ней прежде всего те, кто терял опору в жизни, и, ища выхода надеждам, предавался несбыточным иллюзиям, отрешался от активной борьбы против своих угнетателей, за лучшую жизнь. Но в случае, о котором здесь идет речь, обращались к ереси или, во всяком случае, к течению, которое в то время не было господствующим. Последователи этого течения провозглашали

⁶⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 414 и 415.

возможность постижения божества без посредников, тем самым отрицая обязательность обращения к все более обнажившим свою подкупность и чиновничье положение муллам и посещения мечетей, в которых последние служили.

В Аббасидском халифате в течение длительного времени существовало рабовладение; это осложняло и затрудняло развитие феодальных отношений. Толчком к ликвидации рабовладельческого уклада послужила кровопролитная эпопея восстаний рабов-зинджей. Характерно, что на развивавшийся в этих условиях суфизм, наряду с положениями раннего ислама (в котором, как мы видели, было немало ожиданий «чудесного» ниспослания социальных перемен), большое влияние оказали религиозно-идеалистические воззрения периода разложения рабовладельческого строя — такие, как неоплатонизм, а также идеи подвижничества христианской и индийских религий, отразившие, хотя и в иной исторической обстановке, бессильный протест эксплуатируемых масс. Эклектический характер суфизма столь явен, что приводит даже авторов, видящих в нем «реакционно-мистическое течение», «доктрину, враждебную всякому прогрессу», к выводу, что он «по природе своей ничего не имеет общего с исламом...»⁶⁹.

Однако, несмотря на эклектический характер суфизма и наличие в нем ряда толков, он сложился и известен только как течение в исламе. Его идеологи возводят свои догмы и культ или к почитаемым мусульманами мифическим древним пророкам, например к Хызру⁷⁰, или к пророку Мухаммеду, халифам Абу-Бекру, Али и другим именам, фигурирующим в преданиях о начальном исламе. Уже ранние суфии, вроде связанных с Хасаном Басрийским (ум. в 728 г.), относили к ним же свои мистические изречения, призванные приглушить в людях законное недовольство существовавшим порядком. Так, в этом кругу часто можно было слышать слова, приписываемые Мухаммеду: «...Если бы вы знали то, что я знаю, вы бы разучились смеяться и много бы плакали». Когда суфийские организации широко распространились и усилились, стали предприниматься попытки «примирения» суфизма с ортодоксальным исламом. Особое значение в этом смысле имели богословские трактаты хорасанца аль-Газали (1059—1111), наделенного одним из высших духовных титулов «худжат аль-ислам» («аргумент», или «доказательство ислама»).

В некоторых странах распространения ислама, например в Средней Азии, такие «примирения» в отдельные периоды приводили к тому, что суфизм стал в них занимать положение господствующего мусульманского течения. Пережитки разных толков суфизма сохранились кое-где и в нашей стране — в Средней Азии, Казахстане, некоторых районах Татарии, Башкирии и на Кавказе.

Будучи распространен в ряде государств Азии и Африки, суфизм не представляет собой единого целого ни в своих учениях, ни со стороны культа и организации. Объединяясь в несколько десятков разных «цепочек» (селселе), или, иначе, в общины и братства — основы орденов, суфии подчас составляют крупные и разветвленные организации, каждая со своими вожаками и особым внутренним регламентом. Одни из орденов, например, придерживаются громких (джахрийя) радений (зикров), другие — молчаливых, «созерцательных» (хуфийя) и т. д.⁷¹ Между разными

⁶⁹ «Собрание восточных рукописей АН УзССР». Под ред. и при участии проф. А. А. Семенова, т. III. Ташкент, 1955, стр. 6—7 (предисловие редактора).

⁷⁰ По распространенным среди мусульман представлениям. Хызр — владетель «живой воды» и покровитель путников. Одет он будто бы в зеленое (таково и этимологическое значение его имени) и, по поверью, одного его появления в бесплодной пустыне достаточно, чтобы она зазеленела, покрылась растительностью. Культ Хызра развивался на первобытных верованиях, связанных с обожествлением природы; он вызван бессилием древнего человека в борьбе с природой. В Коране имя Хызра не упоминается, но богословы относили к нему 64-й стих 18-й суры, где говорится об «одном слуге из слуг» Аллаха, с которым встретился Муса (Моисей). Высказано предположение, что культ Хызра в своем происхождении связан с иерой в древнеиранского бога Митру. Когда почитание Хызра (часто совместно с культом пророка Ильи — Ильаса: Хызрильяс) получило развитие в исламе, в разных странах мусульманам стали показывать его «могилы», возникли места поклонения ему (например, близ Суэца и

в Верхнем Египте, в Месопотамии, на «острове Хызра» среди Шатт-аль-Араба, в Индии — на одном из островов Инда у Саккара), именем этого «святого» стали называть мечети (например, мечеть Хазаат Хызр в Самарканде) и т. п.

⁷¹ В нашей стране джахрийя в основном придерживаются дервиши-ясави (ясавийя — последователи хаджи Ахмеда Ясави, ум. в 1166 г., его гробница и мечеть, возведенная по распоряжению Тимура, находятся в г. Туркестане, Казахская ССР), а также дервиши-кубрани (кубравийя) — следуют шейху XII в. Наджмуддину Кубра) и кадири (кадирийя), почитающие своим патроном известного мистика Абд-аль-Кадир Джилани (Джания, ум. в 1166 г. в Багдаде), пока лучшего прозвище Гаус аль-а-зам, т. е. Величайший (мистический)

орденами идет борьба за влияние в мусульманской среде, подчас принимающая ожесточенный характер.

Для внутренней организации суфийских орденов характерна строгая духовная иерархия. Существует несколько стадий, или ступеней, так называемого приближения суфиев к богу. Чаще всего они сводятся к четырем, из которых первая, подготовительная — шариат, т. е. требование безусловного соблюдения мусульманского законодательства во всех его мелочах. Вторая — тарикат: вступление на путь (тарик) суфийства. На этой ступени стремления суфия должны быть более всего направлены к полному отказу от проявлений собственного «я», своей воли. Найдя из числа «старцев» ордена — шейхов, устазов, пиров, ишанов — духовного наставника, муршида («направляющего»), суфий становится его послушником, мюридом (мюридом, «ищущим»). «Мюрид должен быть в руках его шейха, как труп в руках обмывателя мертвых», — такова суфийская заповедь, которую предлагается соблюдать суфию ступени тариката. Только держась этой суровой формулы, сводящей суфийское положение об отсутствии необходимости посредника между человеком и богом к пустой декларации, суфий может рассчитывать перейти на третью ступень — маърифат, т. е. дойти до «познания» божественной истины, «просветления» ею. Став арифом, или «познавшим», он получает право уже самому быть муршидом, «направляющим» тех, кто находится на низших ступенях. На третьей ступени суфий, презрев мирское, должен крайним изнурением, отшельничеством, постоянным произнесением имен бога и иными «самосовершенствованиями» в экстазе постигать бога, как бы опьяняясь и соединяясь с ним. На этой ступени, согласно суфийским требованиям, мюрид поднимается над жизнью, для него якобы становится равным нравственное и безнравственное, добро и зло. Высшая стадия — хакикат, т. е. истина. Достигший ее

заступник. Кадири имеют своеобразные ответвления и на Северном Кавказе, в частности в Чечено-Ингушетии (община последователей шейха Кунта-хаджи). Хуфий у нас — это накшбанди (накшбандия — последователи Бахауддина Накшбанди, ум. в 1389 г.; могилы и мечеть в Бахауддине, близ Бухары). На возникновение зикра хуфий значительное воздействие, по-видимому, оказали буддизм и вообще подвижничество индийских религий. Проникнув на запад, например на Северный Кавказ и в Крым, суфиям накшбандийского толка приобрел там некоторые отличительные черты (мюридизм).

будто бы начинает чувствовать, что все земное в нем угасло и он слился с богом, отрекся от себя, утерял свое «я», которое «исчезло в боге» («фана фи-лла»), погрузился в эту мусульманскую нирвану.

Большую роль в суфизме играют требования исполнения ритуальных обрядов, разных магических действий вроде произнесения заклинаний и поминаний, ежедневного повторения по сто одному или тысячу одному разу слов «нет божества, кроме Аллаха» («ля илях иляла ллах»), прохождения испытательного «сорокодневия», участия в общих дервишеских радениях, в ряде орденов сопровождаемых музыкой и плясками и носящих иступленный характер, и т. д. Радения дервишей во многом близки шаманским культам с их верой в сношение шамана с «духом» или «духами» во время религиозного экстаза — камлания, которое также сопровождается пляской, ударами в бубен и т. д. В Чечено-Ингушетии суфийские (мюридские) радения сопровождаются общим ритуальным прыганием под барабанный бой. Радения обычно длятся несколько часов, до поздней ночи, психически и физически изматывая их участников.

Идеал суфия, достигнутого высшей ступени, так обрисован в суфийской книге «Свет наук» («Нур аль-улум»), приписываемой Абу-ль-Хасану Харакани, одному из вождей хорасанского суфизма X—XI вв.: «Шейх... спросил у некоего суфия: „Кого вы называете дервишем?“ — Ответил: „Того, кто ничего не ведает о мире“. — Шейх сказал: „Это не так. Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он говорит, и речи у него нет, он видит, и зренья у него нет, он слышит, и слуха у него нет, он ест, и вкуса пищи у него нет, у него нет ни движения, ни покоя, ни печали, ни радости. Это — дервиш“»⁷². У такого человека не должно быть желаний: «О боже, — говорится по этому поводу в той же книге, — разве мне не довольно бытия твоего, чтобы просить еще что-либо?»⁷³.

Таким образом, суфийские стадии, или ступени, связаны с отказом от человеческой индивидуальности, с принижением личности, презрением к труду и обществу. У верующего, «исчезающего в боге», согласно суфийским

⁷² «Нур аль-улум». — «Иран», т. III. А., 1929, персидский текст — стр. 175, перевод — стр. 198 (Е. Э. Бертельс. Нур алулум. Жизнеописание шейха Абу-ль-Хасана Харакани).

⁷³ Там же, персидский текст — стр. 179; перевод — стр. 207.

требованиям, должна быть убита всякая самостоятельность суждений и действий, уничтожены все его жизненные интересы, связывающие его с обществом, с другими людьми. «Кроме лика твоего (бога.— Л. К.) ничего не хочу видеть»,— гласит одно из положений суфизма. И были такие суфии, которые доходили до утверждения, будто они достигли «единения» с богом. «Аз есмь истина» («Ана-ль-хакк») — таков был девиз суфия Хусейна ибн-Мансура Халладжа, которого в 922 г. четвертовали и сожгли в Багдаде как еретика по приговору ортодоксальных кругов мусульманского духовенства.

В своих истоках суфийское учение о слиянии, исчезновении или «сгорании» в боге близко к тем представлениям о «мировом разуме», которых мы касались при рассмотрении исмаилизма. В обоих случаях эти представления восходят к древнему верованию в фантастическое существо (божество, дух), проявлением или истечением (эманацией) которого будто бы являются души верующих. Будучи отделены от своего источника, души страдают и стремятся вновь с ним соединиться. Таково, по суфизму, существо людских страданий. Ибо видимый мир, согласно этим же представлениям, призрачен, он лишь отображение «небесного», или, иначе, отражение свойств и качеств божественного абсолюта.

Человеческая личность и испытываемые ею добро и зло, по этому же воззрению, не имеют никакого значения; настоящим, реальным «я» признается только бог и его проявление («душа»).

Тем самым суфизм призывает мириться с социальным гнетом, с бедствиями, переносимыми трудящимися в эксплуататорском обществе.

У некоторых суфийских теологов представлению о «мировом разуме» и его проявлениях придан пантеистический характер, т. е. бог ими отождествляется с природой, со всем существующим. В этих взглядах некоторых теоретиков суфизма много общего с известным положением греческого философа-мистика Плотина (204—270), изложенным в его «Энеадах», что «нет сущего вне бога». К тому же, как и суфии, Плотин считал, будто божество, недоступное чувствам и разуму, открывается в момент мистического созерцания, экстаза. Даже культовые установления, молитва и прочее в суфизме объясняются с точки зрения мистического пантеизма. Поэт-суфий Магриби (ум. в 1406/

1407 г.), последователь теолога XIII в. Ибн-Араби, выразил это в таком стихотворном обращении к богу:

И если я посылаю тебе поклоны, то ты есть этот поклон,
И если я посылаю тебе молитвы, то ты есть эта молитва⁷⁴.

Большое место в суфийской литературе занимают вопросы любви и бедности. Любовь толкуется иносказательно, как путь к познанию бога; ради такой любви рекомендуется забыть человеческий облик, пренебречь самыми насущными нуждами. В одном стихотворении багдадского суфия Сирри ас-Сакати (ум. в 867 г.) по этому поводу сказано:

Ты жеешь, если жаалуешься на муки любви.
Я вижу, что кости твои одеты мясом:
Только тот любит, у кого кожа непосредственно
прилегает к внутренностям,
Лишь тот любит, кто, будучи позван, не может
поднять головы⁷⁵.

В суфийских произведениях поясняется, что бедность, нищета, голод и многие другие несчастья — эти неизбежные спутники эксплуататорского общества — якобы не что иное, как проявления любви бога, его высшие благодеяния. «Страдание,— учил упомянутый аль-Халладж, культ которого сохранен в суфизме,— это он сам», т. е. бог. «Сердца страстно любящих,— писал по этому же вопросу суфий Абу-Саид аль-Кураши,— это темницы испытаний»⁷⁶.

В суфийские сборники включались толкования таких приписанных пророку Мухаммеду хадисов, как, например: «Голод есть пища Аллаха. Его он оживляет тела праведников». А теоретик суфизма XI в. Джуляби в своем обширном трактате «Кяшф аль-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») поучал, что-де для того, кто «нищет» Аллаха не только в экстазе «слияния с богом», но и во всей жизни, необходимо безразличное отношение ко всему жизненно важному. «Когда я бываю отсутствующим,— говорил

⁷⁴ Цит. по А. Schimmel, Some Aspects of Mystical Prayer in Islam.— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. II, 1952, № 2, S. 125.

⁷⁵ См. К. Казанский, Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906, стр. 57—58; А. Климович, Ислам в царской России, стр. 172.

⁷⁶ См. также другие подобные высказывания суфиев, подобранные с соответствующими ссылками: А. Schimmel, Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam.— «Die Welt des Orients», Bd. I, Heft 6, 1952, S. 499.

он, — я не помню о двух мирах (т. е. «сливаясь» с Аллахом, Джуляби якобы теряет представление о жизни земной и «небесной» — Л. К.), а когда бываю присутствующим, я так держу свою плоть, что, получив какой-нибудь хлеб, она думает, что обрела тысячу гурий». Представитель суфийского толка маламатий⁷⁷ Исмаил ас-Сулами, игравший руководящую роль в Нишапуре в Х в. и в соответствующем духе воспитавший своего внука Абу-Абдурахмана (941—1021)⁷⁸, считал, по словам последнего, что суфий-маламати «никогда не имеет ни на что притязания, ибо он не видит ничего принадлежащего себе, на что он мог бы притязать».

Не нужно особых разъяснений, чтобы понять, кто был заинтересован в распространении таких уничижительных для человека мыслей. Совершенно ясно, что эти учения — пережиток идеологии рабовладельцев, присваивавших результаты чужого труда и пытавшихся внушить тем, кого обездоливали, что они якобы не имеют прав на ценности, ими производимые. Рабовладельческое общество воспитывало презрение к труду, что и было отражено в его идеологии, а также проникло в учения многих религий, в том числе и в ислам. Своей проповедью страдания суфизм родствен всем упадочническим учениям, в которых еще в древности отразилась историческая неизбежность гибели общества, основанного на рабстве.

Выдающийся французский философ-материалист и атеист Поль Гольбах (1723—1789), отстаивая идеи прогресса и руководствуясь «здравым смыслом» восходящего класса буржуазии, в ту пору революционного, подвергал такие взгляды, в какой бы религии они ни были высказаны, уничтожающей критике. «Религия, — писал он, — которая кичится своим сверхъестественным характером, не может не стремиться убить все естественное в человеке. В своем безумном иступлении она запрещает ему любить самого себя, велит ему ненавидеть наслаждение и любить страда-

⁷⁷ От «маламат» — осуждение. Суфии, придерживавшиеся этого толка, считали благостным вызывать своими поступками осуждение людей. Добрая слава о человеке казалась им несовместимой с истинным подвижничеством. Антигуманистическая сущность учения этого толка очевидна, хотя она и прикрыта туманом суфийских рассуждений.

⁷⁸ См. Е. Э. Бертельс. Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной Библиотеке. — Известия АН СССР, 1927, № 5—6, стр. 418 и сл.

ние, она вменяет ему в заслугу добровольные страдания. Отсюда подвижничество, разрушающее здоровье человека, бредовое умерщвление плоти, дикое самоистязание и добровольные лишения, словом — медленное самоубийство, которое должно открыть врата рая крайним фанатикам...»⁷⁹.

Критика Гольбаха прозвучала в то время, когда буржуазия штурмовала феодализм. Теперь, в период гниения капиталистического общества, усиления в нем паразитизма, идеологи буржуазии проповедуют презрение к труду, к народу — создателю всех достижений мировой культуры. И весьма характерно, что в некоторых зарубежных органах востоковедения, отражающих интересы монополий (которые стремятся сохранить свои позиции в странах Азии и Африки, где народы борются за полное уничтожение колониального рабства), буржуазные идеологи тщательно и без всякой критики подбирают принижающие человека суфийские изречения о благостности бедности, голода, несчастий и т. п. Примером могут служить «благочестивые» изречения, содержащиеся в статье А. Шиммель «К истории мистической любви в исламе», в шестой книге периодического сборника «Die Welt des Orients» («Мир Востока»), изданной в Геттингене; из нее мы уже приводили высказывания двух суфиев. Вот еще изречение: «Если бог любит своего слугу, он карает его и, если он любит его очень сильно, он овладевает им и не оставляет ему ни семьи, ни состояния». Таким образом, добавляет автор статьи, бедность «имеет большую ценность». «Бедность, — вещает другой мистик, — это море испытаний, но все испытания — божественная слава».

В. И. Ленин писал: «Справедливо указывал Фейербах защищавшим религию тем доводом, что она утешает человека, на реакционное значение утешений: кто утешает раба, вместо того, чтобы поднимать его на восстание против рабства, тот помогает рабовладельцам»⁸⁰. Это высказывание Ленина полностью относится и к лживым религиозным учениям, содержащимся в суфизме. Следует лишь добавить, что утешения в суфизме выражались не только в пессимистическом, пронизанном чувством предопределенности утверждениями: «Как мне жаловаться врачу (т. е. богу). — Л. К.)

⁷⁹ П. Гольбах. Священная зараза. Разоблаченное христианство. Пер. с франц. Ф. Д. Капелюша. М., 1936, стр. 298.

⁸⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 237.

на то, чем я болен, если то, что меня поразило, исходит от врача», но также и в призывах стремиться к бедности и страданиям, которые будто бы являются «доказательством» божественной милости. А. Шиммель, коллекционируя такие призывы, ссылается на почитаемого в Египте суфия Зу-н-Нуна (ум. в 857 г.), «противопоставившего взгляду аскетов и квиетистов⁸¹ раннего ислама, согласно которым надо с терпением переносить удары друзей», такое речение: «Нет, напротив, тот неискренен в своей любви, кто не наслаждается ударом друга»⁸².

Подобные проповеди имели практическое значение, соответствуя в условиях средневековья интересам эксплуататоров, феодалов. Как и положения основных (суннитского и шиитского) направлений ислама, они были призваны подменить классовые интересы трудящихся религиозными представлениями.

Суфий, по этим проповедям, должен забыть свои нужды, свои требования достойной человека жизни. У среднеазиатского проповедника суфизма Суфи Аллаяра (ум. в 1720 г.) читаем по этому поводу: «Правоверный, будь всегда ласковым и приятным в обращении с каждым мусульманином. Встречай его с улыбкой, напоминающей собою распускающуюся розу; будь услужлив, наподобие слуги или раба. Будь в обращении с ним мягок, как коровье масло; говори ему речи сладкие, как мед»⁸³.

В суфизме, как и вообще в исламе, освящены общественные отношения, основанные на неравенстве и угнетении человека человеком. Один из вожakov хорасанского суфизма Абу-ль-Касим аль-Кушейри (986—1074) писал: «Каждый из людей относительно „бедности и богатства“ сказал слово и для себя что-нибудь (из того или другого) предпочел, я же предпочитаю то, что предпочтет для меня

⁸¹ Квиетизм — антигуманистическое религиозно-этическое воззрение, проповедующее безучастное, созерцательное отношение к окружающей действительности, «уход от мира», пассивное подчинение ходу событий, будто бы определяемых «божественной волей».

⁸² А. Schimmel. Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam. — «Die Welt des Orients», Bd. I, Heft 6, 1952, S. 499.

⁸³ Текст и перевод в «Туркестанском литературном сборнике в пользу прокаженных» (СПб., 1900, стр. 276 — В. На и я в к и. Что дает среднеазиатская мусульманская школа в образовательном и воспитательном отношениях). Комментарием к сочинению «Твердость слабых» («Субат аль-аджизин») Суфи Аллаяра является не раз цитированная нами книга Таджуддина «Рисоля-и азиза».

истина и в чем будет меня держать: если будет держать меня богатым, я не буду беспечным... а если будет держать меня бедняком, я не буду жадным и спорящим»⁸⁴. Таким образом, идеал суфия рисовался аль-Кушейри как полное примирение с бедностью и угнетением, с теми общественными условиями, когда у власти находятся богачи и насильники.

О том, что бедный человек не должен даже помышлять о лучшей доле, поучали и многочисленные рассказы в мусульманских сочинениях, авторы которых ссылались на пример и назидания суфийских шейхов. Так, в уже известном нам «домострое» XI в. «Кабус-наме» приведен рассказ, иллюстрирующий наставления суфийского шейха Шибли Хорасани (861—945), современника и друга аль-Халладжа: «Слышал я, что однажды Шибли пошел в мечеть... В мечети были школьники. Случайно было как раз время их завтрака, и двое ребят уселись около Шибли... Один был сын богача, а другой — сын нищего. Стояли у них две корзинки. В корзинке богача были хлеб и халва, в корзинке сына нищего — пустой хлеб. Сын богача ел хлеб с халвой, и сын нищего попросил у него халвы. Сын богача сказал: „Если я дам тебе кусок халвы, ты будешь моей собакой?“. Ответил: „Буду“. Сказал: „Полой, чтобы я дал тебе халвы“. Тот несчастный стал лаять, а сын богача давал ему халвы. Несколько раз он сделал так, а шейх Шибли... смотрел на них и плакал. Муриды спросили: „О шейх, что с тобой случилось, что ты плачешь?“. Сказал: „Смотрите, что делает алчность и отсутствие нетребовательности с человеком. Что было бы, если бы этот ребенок довольствовался своим сухим хлебом и не жаждал халвы того ребенка? Не пришлось бы ему тогда быть собакой у себе подобного!“.

Поэтому, о сын, — добавляет автор „Кабус-наме“, — будь ли ты отшельником или блудником, будь всегда нетребовательным и довольным...»⁸⁵.

Итак, суфийский шейх, сам, по-видимому, не отказывавшийся от чревоугодия⁸⁶, нашел слова осуждения лишь для

⁸⁴ В. А. Жуковский. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махжууб»). Абу-ль-Хасана Али ибн-Османа ибн-Аби Али аль-Джулайби аль-Хузайни аль-Газнави. Л., 1926, стр. 6.

⁸⁵ «Кабус-наме», стр. 208—209.

⁸⁶ Об этом можно судить по «Книге рассыпанных жемчужин» шейха Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани, где написано, что «имам аш-

сына нищего, для ребенка, не имевшего на завтрак ничего, кроме сухого хлеба. А автор «Кабус-намэ» в согласии с этим поучает неимущих, чтобы они были нетребовательными и довольствовались тем, что имеют, или, вернее, тем, что ничего не имеют. Если же захотят лучшего, того, чем обладают богатые, то пусть за это переносят унижение, будут наказаны. Именно таков социальный смысл этого наидания, как, кстати, и многих других подобных рассказов...

Значение этих наставлений станет особенно ясным, если вспомнить, что и в среде суфиев были богатые и бедные, насильники и их жертвы. Ведь основная масса дервишей вербовалась из простого народа, причем в суфизме их часто могла привлекать как раз упомянутая выше относительная оппозиционность его к официально принятым государственным формам ортодоксального ислама. Находились и среди суфиев (особенно тех, кто много странствовал, видел жизнь разных общественных слоев) такие, которые не могли сдерживать гнева и честно говорили о мучениях простых людей. Так, живший в Индии поэт-суфий Мирза Абдулкадир Бедиль (1644—1720), напоминая читателям сказку об изгнании Адама из рая за съеденную им пшеницу⁸⁷, отмечал, что это наказание не принесло пользы: из-за отсутствия пшеницы люди, голодая, умирали и в его время:

Бедный Адам — он страдать на земле обречен.
Чем, кроме смерти, он будет от смерти спасен?
Райской пшеницы поел он вчера, — пострадал,
Есть ему нечего ныне — страдает от этого он⁸⁸.

И хотя Бедиль не видел выхода из «круговорота» этой тяжелой жизни («кроме смерти»), он в лучших из своих произведений нашел гневные слова для осуждения тиранов,

Шибли был тучен...». Внешность его, очевидно, даже вызывала насмешки. Однако, объясняя причину своей полноты, суфийский шейх прибегал к крючкотворству. «Когда его спросили: „Что значит эта тучность? Ведь любовь (в смысле аллегорическом — к богу.— Л. К.) сушит?». Он ответил: „Всякий раз, как я вспоминаю, что я раб (Аллаха), я толстею и выступаю горделиво“, т. е. он получает наслаждение от того, что удостоился стать презренным рабом бога (Аш-Шарани, арабский текст — стр. 34, перевод — стр. 164).

⁸⁷ Согласно распространенной в исламе версии мифа о первородном грехе, содержащейся у Бейдави (XIII в.) и других толкователей Корана, предметом соблазна Адама была пшеница; по другим мусульманским версиям — виноград или плоды кокошника.

⁸⁸ Перевод Бедиа здесь и ниже Л. Пеньковского.

слова, не имеющие ничего общего с основными положениями суфизма:

В пурпур кровавый рядятся тираны всех стран искони,
Кровью противников слабых себя утверждают они.
С жестокосердым врагом будь и ты камнесердым в борьбе.
Гвоздь раскаленный железный, железом схватив, отшвырни!

Благородные мысли, полные любви к простым людям, которые в труде познают цену жизни, ненавидят коварство и деспотизм, выразил Бедиль в своей поэме «Камди и Мудан». Однако эта же поэма является частью его «Познания» («Ирфан»), излагающего суфийские положения о самосовершенствовании как пути к постижению «первопричины» и растворению в ней⁸⁹.

В условиях средневековья, при господстве религиозной идеологии, не только в странах Запада, но и на Востоке в мистических учениях и в сектантстве находили выход революционные настроения крестьян и ремесленников. Выраженная в общей форме критика феодалов получала отражение и в отдельных положениях некоторых суфийских общин и орденов, членами которых являлись преимущественно крестьяне и ремесленники. Так было, по-видимому, в братстве «ахи», распространенном среди ремесленных организаций Средней Азии, Турции и некоторых других стран⁹⁰. Революционные настроения получали отражение в отдельных крестьянских восстаниях, носивших религиозную окраску. Например, в восстании 1239 г. в Малой Азии (во главе восставших стоял дервиш Баба-Исхак, объявивший себя «посланником Аллаха»), в восстаниях в Турции в XIV и XV вв., связанных с именем шейха Бедраддина Симави (Симавна-оглу) и его ученика Беркюлудже Мустафы, в движении рошанитов в Афганистане в XVI—XVII вв. и в некоторых других движениях, направленных как против духовных, так и светских феодалов.

Сохранились также некоторые суфийские произведения, выражающие настроения демократических слоев города, борющихся против угнетателей. Такова, например, руко-

⁸⁹ Подробнее см. Л. К. и м. о. и. ч. Из истории литератур Советского Востока. М., Гослитиздат, 1959, стр. 159—178.

⁹⁰ Впрочем, сведения об ахи противоречивы и не позволяют отождествлять их с суфийским орденом. О последнем говорит и факт принадлежности отдельных членов ахи к существовавшим и то времени орденам, в том числе к упоминаемому ордену сефийев.

писная «Книга столп взаимоотношений» («Китаб-и рух-и мо'амелят»), написанная, как предполагают, в конце X — начале XI в. в юго-западном Иране; фрагменты из нее недавно опубликованы в нашей печати⁹¹.

Но в названных нами антифеодальных движениях и ремесленных организациях религиозная окраска всегда составляет слабую, а не сильную их сторону; она не проявляется, а затухает в классовой борьбе, тем самым затрудняя борьбу. Если Бедраддин Симавна-оглу и Берклюдже Мустафа провозгласили принцип равенства ислама, христианства и иудаизма, то тем самым, отражая интересы повстанцев, принадлежавших к разным верам, они нарушили требование характерного для ислама (как и для других религий) конфессионализма, связанного с нетерпимостью к людям другой веры. Характерно также, что в подавлении таких движений часто принимали участие представители не только государственных ортодоксальных организаций ислама, но и того же суфизма. Руководители суфийских организаций, как правило, находили общий язык со стоявшими у власти феодальными кругами, а в новое время иногда и с колонизаторами. При этом они, конечно, стремились использовать ту популярность, которую их орден имел в прошлом. Даже ахи, опираясь на поддержку городских ремесленников... с течением времени добились большого политического влияния в Малой Азии и превратились в клику духовных феодалов⁹².

Такие факты не могли не быть известны народу, и он создал песни, где осуждает тех, кто стал отшельником, подвижником, дервишем, как людей, не нашедших правильного пути, потерявших веру в себя и своих друзей.

Только учитывая неоднородность суфийских орденов и ту политическую роль, которую они играли, можно правильно оценить выступления глав суфизма с защитой эксплуататорского строя как богоданного, с осуждением всяких попыток изменить существующее положение. Тогда станет понятным и то, почему иносказательность языка суфиев использовалась и для защиты положения, разреша-

ющего быть в числе суфиев не только обездоленным, но и богачам и насильникам. Ведь было развито даже особое учение о совместности звания суфия с ношением царской короны или атласного платья вельможи. И действительно, используя суфизм в политической борьбе, феодалы часто сами входят в суфийские организации, являются их членами. Некоторые из турецких султанов (например, Мурад III, 1574—1595) всячески способствовали развитию дервишизма в подвластных им странах, строили дервишеские монастыри и т. д. Правитель Бухары Субхан-Кули-хан (1680—1702) открыто говорил о себе как о дервише; после смерти этого хана причислили к почитаемым в Средней Азии «святым». Многие вожаки суфизма — шейхи, пиры, ишаны — становятся крупнейшими земельными собственниками, феодалами. При этом их светские и духовные права и привилегии передаются по наследству.

Процесс феодализации дервишеских орденов происходит одновременно с развитием феодального общества и является одним из его проявлений.

В Хорасане уже в первой половине XI в. суфийская организация «представляла собою весьма мощное учреждение, мало напоминавшее полумонашеский орден, направивший все свои помыслы на умерщвление плоти и отказ от всего мирского. Где-то позади, в далеком прошлом, остались у самого старца (суфия Абу-Саида, 968—1049—Л. К.) подвиги самоистязания, пустынножития и аскетизма. Ставши шейхом, он походил более на князя, чем на главу дервишей-попрошак. Окруженный свитой в сотню и более муридов, посещающий на коне среди благоговейного молчания, в суфе из византийской ткани и драгоценном дастаре, Абу-Саид не выражался о себе иначе, как в третьем лице множественного числа; в его подчинении и приближенные, как у эмира, слуги и представители знати, чиновники и военные»⁹³. Подчеркивая политическую роль шейха, его жизнеописание («Асрар ат-таухид фи макамат шейх Абу-Саид», т. е. «Тайны единения с богом в подвигах шейха Абу-Саида»), составленное праправнуком шейха, приписывает Абу-Саиду освящение власти сельджуков султанов в лице основателей династии — Чагры-бека и его брата Тогрула, ставшего султаном (1038—1063). «Чагры

⁹¹ О. Л. Вильчевский. Новый источник для характеристики мировоззрения городского населения Ирана в X—XI веках. — «Советское востоковедение», М., 1955, № 1, стр. 96—103.

⁹² А. К. Боровков. К истории братства «ахи» в Средней Азии. — Сб. «Академику В. А. Гордлевскому к его семидесятипятилетию», М., Изд-во АН СССР, 1953, стр. 87.

⁹³ Б. Заходер. Хорасан и образование государства сельджуков. — «Вопросы истории», 1945, № 5—6, стр. 134.

и Тогрул два брата,— говорится в житии Абу-Санда,— прибыли в Мейхенс, чтобы посетить шейха нашего и поклониться ему. Шейх с группой суфиев сидел в обители (мешке); они (братья) подошли к месту, где сидел шейх, произнесли приветствие, поцеловали руку шейха и стали перед шейхом. Шейх, как было у него в обычае, некоторое время (сидел), опустив голову, затем поднял голову и сказал Чагры: „Тебе мы даем державу Хорасана“, и Тогрулу: „Тебе мы даем державу Ирака“⁹⁴.

Весьма характерно место в феодальном обществе бухарского ордена накшбандий, основанного Бахауддином Накшбандом (1318—1389), культ которого в течение веков служил укреплению и освящению эксплуататорской власти бухарских эмиров. Глава ордена накшбандий, или, иначе, ходжагон, Убайдулла ходжа Ахрар (1403—1491) являлся крупным феодалом и реакционным политическим деятелем своего времени. По данным Сафи, автора жития ходжи Ахрара («Рашахат-и айн-и-л-хайят» — «Капли источника жизни»), этот шейх владел 1300 земельными наделами, причем некоторые из них были весьма значительными. Только одного налога «ушр», взимавшегося в размере десятой части урожая, ходжа Ахрар выплачивал в казну Султан-Ахмеда 80 тысяч самаркандских манов — примерно 640 тыс. пудов. Но богатства его не ограничивались обширными пахотными землями, садами и виноградниками, он владел также огромным количеством скота, многими торговыми предприятиями, банями и тому подобными заведениями, приносящими большие доходы.

О том, как управлял ходжа Ахрар своими владениями, можно судить по книге его «Подвигов» («Мапакиб-и ходжа Ахрар»). В ней рассказывается, что в каждом своем владении ходжа Ахрар имел особое доверенное лицо, обязанное обеспечить надлежащее поступление с крестьян податей и налогов, а также использование различных форм барщины и т. п. Такие доверенные лица подбирались шейхом из людей, известных жестокостью и несправедливостью. Однажды, однако, оказалось, что «управление землями, принадлежащими ходже Ахрару в Джизахском тумене, было поручено одному человеку, правдивому и честному, но лишенному способности наводить желательные ходже

Ахрару порядки с помощью насилия. Ходжа Ахрар сместил этого человека и назначил на его место другого, по имени Худайдад Калмык. Когда я (т. е. автор „Подвигов ходжи Ахрара“, его современник.— Л. К.) спросил, почему правдивого и честного человека удалили, а на его место назначили вора,— то ходжа Ахрар ответил: „Лучше вор, приносящий большой доход, нежели правдивый и честный человек, не дающий этого, ибо вор получает и для себя и для меня“⁹⁵.

Таковы были моральные качества главы ордена накшбандий, в честь которого на окраине Самарканда при власти бухарских ханов воздвигнуты мечеть и духовная школа (медресе), а могила превращена в святилище, куда до самых последних лет устремлялись паломники. Среди деятелей ордена накшбандий ходжа Ахрар не был исключением. Крупнейшими землевладельцами, скотоводами и купцами, проводившими реакционную политическую линию, нещадно эксплуатировавшими многие тысячи зависимых крестьян и рабов, являлись с середины XVI в. также джуйбарские ходжи. Особенно выделялись своим стяжательством из этих ходжей Ислам, Саад, Таджуддин и др.

Для ходжи Ахрара и джуйбарских шейхов характерно широкое использование суфизма как средства социальной демагогии. В этих целях ходжа Ахрар, подражая Бахауддину Накшбанду, изображал из себя скромного «отшельника», обрабатывающего небольшой клочок земли и будто бы не заинтересованного в тех огромных богатствах и той большой политической власти, которыми он обладал.

В связи с весьма ранней феодализацией суфийских орденов и неоднородностью состава муридov эта социальная демагогия уже в XIII—XIV вв. получает в суфизме и особое богословское выражение. Так, во второй половине XIV в. известный шейх Али ибн-Шихаб аль-Хамадани, насаждавший ислам в Кашмире, написал три «Трактата о бедности» («Рисалат аль-факрийя»); в одном из них он проводил мысль, что «суфийская бедность», к которой должны стремиться муриды, заключается не в отсутствии материальных благ, а в отсутствии чувства собственности, в отрешении «души» от этих благ. Через сто лет именно этим положением воспользовался ходжа Ахрар. Маскируя свои стяжательство и власть, он стал учить, что задача

⁹⁴ «Материалы по истории туркмен и Туркмени», т. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 344.

⁹⁵ «История Узбекской ССР», т. I, кн. 1. Ташкент, 1955, стр. 354.

суфия — спасти не только себя, но и мир, а чтобы спасти мир, надо иметь власть; для того же, чтобы иметь власть, нужно быть политиком, и т. д.

Эти крючкотворные поучения ходжи Ахрара — яркий образец того, как суфизм использовался крупными феодалами для прикрытия и оправдания хищничества. Ведь сосредоточив в своих руках огромные богатства и имея около ста тысяч муридов (в их числе многих вельмож и феодалов), ходжа Ахрар фактически являлся неограниченным повелителем в Мавераннахре. Пример ходжи Ахрара оказался заразительным. «После него не только его преемники и ученики, ставшие руководителями ордена ходжагонов... но и шейхи других дервишеских корпораций превыше всего ставили накопление богатств и привлечение возможно большего количества муридов»⁹⁶.

К сожалению, эта суфийская социальная демагогия порой и сейчас подводит авторов, пишущих о «терпимости и снисходительности к людям» учений Бахауддина и ордена накшбандий. Только пристальное изучение позволяет разглядеть то, что крылось за принятой в суфийских трудах маскировкой. Исследование сохранившейся документации о хозяйстве и жизни джуйбарских шейхов, а также литературы и народных преданий о ходже Ахраре и других деятелях дервишества показывает, в частности, «насколько суфизм дервишеского ордена накшбандиев, представителями которого были джуйбарские шейхи, являлся ярким выразителем идеологии класса феодалов своего времени»⁹⁷.

Муршиды из накшбандий, однако, далеко не первыми в истории суфизма стали использовать свою власть над муридами в политических и экономических целях. Не случайно еще в XI в. в «Книге о правлении» («Сиасет-намэ»), приписываемой везиру сельджукских султанов Низам-аль-мульку, дается совет государю «отправлять лазутчиков постоянно во все места под видом странников, суфиев, продавцов целительных трав, нищих». Позднее (в том числе при жизни Бахауддина Накшбанди) так поступал свирепый деспот Тимур (1336—1405), политика которого «заключалась в том, чтобы тысячами истязать, вырезывать,

истреблять женщин, детей, мужчин, юношей и таким образом всюду наводить ужас...»⁹⁸. К. Маркс указывает, что «Тимур ввел систему шпионажа, причем орудиями служили ему дервиши, факиры, монахи, от лам до христианских отшельников»⁹⁹.

В близкое нам время из этих же источников вербовали своих агентов разведки империалистических держав, враждебных народам Азии и Африки.

Но, конечно, было бы неправильным полагать, будто и среди суфиев не было людей, которые видели, что творили их руководители и сотоварищи, муршиды и муриды, и осуждали их. Такие люди порой даже высказывали свои суждения ясно и резко. К тому же поводов для возмущения было великое множество. Еще официальный основатель ордена мевлеви (мевлевий) поэт Джелаладдин Руми (1207—1273), в творчестве которого можно видеть элементы окрашенной в религиозный цвет политической оппозиции¹⁰⁰, рассказав в своих «Месневи», как суфии одной обители украли и продали осла, принадлежавшего заехавшему к ним бродячему суфию, и устроили на вырученные деньги попойку, с негодованием заметил:

Так вот они, суфии! Вот они,
Святые! — ты на их позор взгляни!
Средь тысяч их найдешь ли одного,
В чьем сердце обитает божество?¹⁰¹

А классик персидской поэзии ширазский шейх Абу-Абдаллах Мухрифадин Саади (ок. 1184—1291) в седьмой главе своего «Бустана» («Плодовый сад») приводит бле-

⁹⁶ К. Маркс. Хронологические выписки. — «Архив Маркса и Энгельса», т. VI, стр. 185.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ См. P. W. Avery. Jelal ud-Din Rumi and Shams-i-Tabrizi. — «The Muslim World», 1956, № 3, p. 237—252.

¹⁰¹ Перевод В. Державина. Рассматривая «Месневи» Джелаладина Руми, М. Ф. Ахундов пришел к выводу, что в них в замаскированном виде содержится критика ислама. «Моаллаи-Руми», писал Ахундов, — не признает также рай, ада и дня воскресения мертвых. Руми он считает слияние с «деальным бытием», а адом — период разлуки с ним. Но при развитии этих трех идей он поднимает такой шум и крик вокруг согласования с доводами шариата, что человек буквально поражается и стесняется сказать ему: «Слушай, оказывается, ты — неверующий, атеист!». Также он не признает пророчества и имамата. Словом, убеждения его целиком противоречат священному шариату. Но свои убеждения он так ловко скрывает за сказками и баснями о лисицах и шакалах, что догадаться о них трудно». Ахун-

⁹⁶ «Собрание восточных рукописей АН УзССР», т. III, стр. 8, предисловие А. А. Семенова.

⁹⁷ П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 78.

стоящий миниатюрный рассказ о нерышанном и пьяном суфий, который «лежал в грязи, и собаки кругом». Шейх, узнав об этом, «чтоб не было вере и рысе стыда», велел другому муриду притащить пьяницу в обитель.

Решившись, он пьяницу на плечи взял.
Собрался, крича и смеясь, весь квартал.
С издевкой одни говорили: «Взгляни
На этих дервишей, как святы они».
Другие: «Вот суфии наши, ну-ну!»
И рысу в заклад, чтоб добраться к вину.
Кричали, на них указуя рукой:
«Один полушьян, перепился другой!»¹⁰²

Подобную критику встречаем и у отдельных крупных поэтов, принадлежавших к ордену накшбандий. У выдающегося гератского поэта Абдурахмана Джами (1414—1492) такая критика содержится даже в поэме «Селселат аз-захаб» («Златая цепь»), само название которой должно было напомнить о суфийском ордене, т. е. дервишеской «цепочке». В этой поэме, в рассказе о тех, кто «внешне выставляет себя суфием», говорится:

Суфии меряки. Бойся с ними встречи:
Утрачен ими облик человеческий!
Все, что им в руки дашь, они съедят,
Когда хотят вредить,— они вредят.
Их помыслы — о сне, вине и мясе,
Не думают они о смертном часе!¹⁰³

Иллюстрирует эти мысли бытовая сцена: горожанин или сельский житель пришел в обитель суфиев, к шейху, с обязательными в таких случаях подношениями.

Шейх развязал мешок своих речей,
Ложь потекла — одна другой глупей.

дов указывает и на причины, которые могли сдерживать Джелаладдина Руми, мешать ему свободно высказывать свои убеждения. «Невозможно, — писал Ахундов, — поймать его в греси с точки зрения шариа. Видимо, его эпоха была очень опасной эпохой. С насаждением и увлечением он хотел высказаться. Я не виню Моллаи-Руми, нельзя не сказать то, что знаешь... Не находишь слов против глупости ума, проицательности разума и вкуса его. Но он до такой степени жуликоват и вертопрах, что в сравнении с ним мы можем считаться серьезными и степенными людьми» (М. Ф. Ахундов. Избранное. М., Гослитиздат, 1956, стр. 274—276).

¹⁰² Переводы из «Бустана» Саади здесь и дальше К. Чайкина.

¹⁰³ Переводы из Джами здесь и дальше С. Липкина.

Не прекращалась речь жеца пустого,
Покуда пища не была готова...
Болтал, вкушая лучшие куски,
Вкушал, болтая смыслу вопреки.
Когда же наступила тьма ночная,
Вознес молитву, бога поминая.
Пошел он в спальню, помолясь творцу,—
Спирный волк, зарезавший овцу.

Конечно, когда критика исходила из среды самих суфиев, она, как правило, не касалась существа суфийского учения; ее целью было изобразить лихоимцев и стяжателей из суфиев — тех, кто якобы лишь прикрывается суфийским нарядом. Таким образом, эта критика была весьма ограниченной, она стремилась ценой некоторых жертв отстоять суфизм и его организации. Однако когда такая критика находила выражение в произведениях выдающихся поэтов и мыслителей того времени, она подчас переступала эти рамки и объективно имела гораздо большее значение, чем, вероятно, предполагали их авторы.

У Саади есть зарисовки, где с неподдельной жизнерадостностью и остроумием высмеян суфийский идеал, по которому для дервиша (на третьей ступени постижения божества) нравственное и безнравственное, добро и зло должны стать равноценными. Становится ясным, что тот, кто придерживается таких правил, невольно может вступить на путь милосердия к бандитам, станет потакать вору и мошенникам. Рассказ таков: некий суфий увидел, как вор забросил аркан, чтоб забраться в чужое жилище. «Внезапно возникла тревога кругом, сбежались соседи с дреколем, с дубьем». Поняв, что вору грозит беда, суфий, не различая добра и зла, подошел к вору, шепнул:

«О друг, не беги! Ты отниме мне миа.
Ты храбростью сердце мое покорил...
Как имя твое? Буду братом твоим...»
Привел он ворышку к владениям своим.
Тут плечи подставил ночной удалец,
На них поместился подвижник-мудрец.
Забрался в свой дом, все пожитки собрал
И вору с верхушки стены передавал.
Потом завопил: «Помогите, друзья!»
На помощь! Здесь воры! Спасите меня!»
Услышав тревогу, добычу схватил
Провыранный вор и — бежать, что есть сил.

...и эту ночь,
 Что бедному вору сумел он помочь.
 К злойравцу, лишенному добрых начал,
 Сочувствие старец честной проявлял.

Полон тонкой иронии и помещенный там же миниатюрный рассказ Саади о суфийском шейхе и ночном гуляке.

О голову старца ночью порой
 Разбил свою лютню гуляка хмельной.
 Тот старец, раненый подивившись с утра,
 Гуляке пригоршню принес серебра:
 «Вчера полатились ночью порой
 Ты лютней своей, я — моей головой.
 Я скоро поправлюсь от маленьких ран,
 Но лишь серебром поправим твой изъян».

Высоко господь перевозит друзей
 За то, что побой несут от людей.

Так Саади показывает оборотную сторону «милосердия» суфиев, не отличающих добра от зла, нравственное от безнравственного. «Грешник, смиренно поднимающий руки, — пишет Саади в „Гулистане“, — лучше святоши, подымающего голову».

Характерны с этой стороны и следующие строки «Гулистана», выявляющие эгоистическую, антиобщественную сущность мусульманского учения о «спасении».

Некий набожный муж в медресе появился, покинув обитель.
 Он с людьми тариката порвал, отказался от прежних друзей.
 Я его спросил: «Чем ученый отличен, скажи, от дервиша,
 Если ты, от дервишей уйдя, предпочел им ученых мужей?»
 Он сказал мне: «Отшельник от воли лишь свой коврик

истертый спасает,
 А ученый спасает от бурь утопающих в море людей»¹⁰⁴.

В произведениях Саади есть высказывания, противостоящие и той нетерпимости к последователям других религий, которая содержится в учениях многих руководителей суфизма. В восьмой главе «Бустана» Саади написал:

Тебе суждена колы к мечети стезя,
 Над теми, кто в церкви, глумиться нельзя.

¹⁰⁴ Мушрифаддин Саади. Гулистан (Розовый сад). Пер. с перс. Р. Алиева. Пер. стихов А. Старостина. М., Гослитиздат, 1957, стр. 135.

Если же мы обратимся к литературе, прославляющей таких суфийских шейхов, как уже известный нам Абу-ль-Хасан Харагани, то встретимся с осуждением общения людей разных вер даже при торговле продуктами первой необходимости, например хлебом. В назидание приводится пример суфийского шейха Абу-Язида Бистами (ум. ок. 878 г.), которого Абу-ль-Хасан Харагани считал своим духовным наставником и могила которого, находящаяся близ г. Бистама, в течение ряда столетий привлекала паломников. Читаем: «Для Бу-Язида покупали пшеницу. Он спросил: „У кого купили?“ — Ответили: „У неверного“. — Сказал: „Отдайте назад, ибо эта пшеница принадлежит тому, кто не знает бога“»¹⁰⁵.

Сказано столь ясно, что не требуется комментариев. Добавим лишь, что в «Нур аль-улум» содержится также оправдание грабительских походов султана Махмуда Газневида (969—1030) в Индию, выдаваемых за священные. Шейх Абу-ль-Хасан Харагани да, якобы Махмуду свою рубашку или рубище (хырку), молитвенное обращение к которой и обеспечило-де победу Махмуда в походе на индийский город Сомнат. Произошло это будто бы так. «Случайно войско ислама (имеется в виду армия Махмуда. — Л. К.) потерпело поражение, и натиск (врага) был направлен на центр. (Махмуд) тотчас же склонил лицо к земле и сказал: „В честь хырки этого возвеличенного тобой, возвеличь войско ислама победой“. Тотчас же загремел гром, сверкнула молния, и войско неверных окутал мрак. Неверные стали поднимать друг на друга мечи и убивать, и все рассеялись, и войско ислама одержало победу. Махмуд занял все города и крепости, и была взята большая добыча. В ту ночь Махмуд увидел во сне шейха (который говорил): „О Махмуд, если ты прибег к заступничеству моей хырки, зачем ты не потребовал всей Индии и Рума?“»¹⁰⁶ (т. е. не только богатейшей страны Востока, но и стран Запада).

Из этого отрывка хорошо видно, как суфийская литература, оправдывая феодальные войны, одновременно поддерживала в людях неправильные взгляды на явления природы и действия людей, выдавала их за следствие божественного произвола.

¹⁰⁵ «Нур аль-улум» — «Иран», т. III, персидский текст — стр. 183, перевод — стр. 216.

¹⁰⁶ Там же, персидский текст — стр. 193, перевод — стр. 220.

Проявленная же здесь нетерпимость к людям другой веры всегда в истории суфизма (как, впрочем, и в истории других религиозных течений) играла отрицательную роль. Даже в том случае, когда в XIX в. одно из суфийских течений накшбандийского толка — мюридизм — придало религиозную окраску народно-освободительному движению горцев Северного Кавказа против царизма, его учения о нетерпимости к иноверцам мешали дальнейшему развитию этого, в основе своей демократического, движения¹⁰⁷. Интересы горцев требовали объединения их борьбы с освободительным движением русского и других народов России. Мюридизм же призывал к «братству» лишь «в исламе», т. е. вел к замкнутости, отчуждению от других народов, в том числе от соседних народов Кавказа, как от немусульман, и этим ослаблял горцев, которые вели справедливую войну.

Весьма характерна для суфийских сочинений содержащаяся в приведенном отрывке из «Нур аль-улум» мысль о существующей будто бы прямой связи шейха с Аллахом. При обращении к хырке Абу-ль-Хасана Харакани бог-де посылает на «неверных» индийцев молнию, гром, мрак. Такого рода примитивные представления, идущие от времен многобожия, причудливо переплетаются в суфизме с мистическим пантеизмом, о котором мы уже упоминали. Причем все эти представления призваны возвысить шейха, искусственно создать ему славу «чудотворца».

¹⁰⁷ «Участие в мюридистском движении значительной массы рядового дагестанского крестьянства, — как отметил современный исследователь, — объясняется жестокой колониальной политикой царизма, причем духовенство делало все для того, чтобы убедить горцев, что предпринятая война ведется ради сохранения независимости, семейной чести и неприкосновенности религии» (Х. М. Хансаяв, Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., Изд-во АН СССР, 1961, стр. 45). Накшбандийский орден на Северном Кавказе приспособился к местным условиям и приобрел некоторые отличительные черты. Но едва ли эти черты правильно сводить к «воинственному характеру», отсутствовавшему у этого ордена в Средней Азии и полученному им «на кавказской почве» (см. акад. В. В. Бартольд, Сочинения, т. II, ч. I, М., ИВЛ, 1963, стр. 763). По нашему мнению, исторически обоснован взгляд, по которому «на родине Бахауддина, в Бухаре, создался уже тип дервиша, волея за веру. И куда ни шли накшбанди, всюду несли они эту идеологию» (Акад. В. А. Гордлевский, Избранные сочинения, т. III, М., ИВЛ, 1962, стр. 382. Ср. Н. А. Смирнов, Мюридизм на Кавказе. М., Изд-во АН СССР, 1963).

В этих целях использовалось и непонимание людьми действительных причин, обуславливающих такое грозное явление природы, как землетрясение. В той же «Нур аль-улум» таким образом возвеличивается шейх Баязид Бистами: «Бу-Язид сказал: „О боже, уведоми землю об этой любви моей!“ Земля затряслась. Некто сказал: „О шейх, земля начала трястись!“ — Он ответил: „Да, ее уведомили!“»¹⁰⁸

О том, что авторы подобных сочинений рассчитывали на отсталость и невежество людей, к которым обращались, свидетельствует легенда о Бахауддине Накшбанде и его современнике музыканте шейхе Шемс-и Раббани. В среднеазиатском трактате дервиша Али о музыке (XVII в.), где эта легенда изложена, говорится, что Шемс-и Раббани был соседом Бахауддина и тот «всегда слышал игру этого музыканта... Но случилось так, что в течение нескольких дней шейх Бахауддин не слышал игры музыканта; он спросил у своих учеников, в чем дело. Ему передали, что Шемс-и Раббани заболел и лежит в постели. Шейх Бахауддин пошел его навестить. Он нашел музыканта при смерти, подсел к нему на постель и сказал: „Шемс, когда придут к тебе в могилу ангелы-истязатели Мункир и Накир и станут тебя допрашивать о твоей жизни, скажи, что ты в этом мире жил по соседству с Бахаудином“. Когда музыкант умер, шейх Бахауддин сопровождал на кладбище носилки с его телом и прочитал на его могиле положенные молитвы. Когда люди, сопровождавшие мертвеца, вернулись домой, шейх Бахауддин отстал от них и возвратился к могиле Шемс-и Раббани и, остановившись в изголовье, стал прислушиваться, что происходит в могиле. Он услышал, как туда вошли два ангела, Мункир и Накир, и стали подвергать допросу покойника и как тот растерялся и выказал свою слабость перед грозными облачителями. Тогда шейх Бахауддин воскликнул: „Скажи им, старик, что твоим соседом был Бахауддин!“ В это время раздался голос Аллаха: „Ангелы, оставьте этого старика, потому что он в своей земной жизни был соседом Бахауддина!“ Мункир и Накир, услышав это повеление, оставили тело и удалились»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ «Нур аль-улум». — «Иран», т. III, персидский текст — стр. 185, перевод — стр. 212.

¹⁰⁹ А. А. Семенов, Среднеазиатский трактат по музыке Дервиша Али (XVII века). Ташкент, 1946, стр. 29—30.

Как видим, между Бахаудином, Аллахом, ангелами-опрашивателями и мертвым музыкантом разыгрывается своего рода «семейная сцена». Вера в Мункира и Накира вообще связана с очень древними представлениями об окружающем мире. Нельзя, однако, не считать с тем, что пережитки этих отсталых взглядов существуют и сейчас, а описанные «чудеса» обычны для суфийской литературы и, в частности, для «биографий» Бахауддина Накшбанды, культ которого, хотя и в ослабленных и измененных формах, еще сохраняется как в Средней Азии, так и на Северном Кавказе.

Для понимания социальной сущности суфизма многое дает изучение истории разных его течений и особенно их взаимосвязей, а также борьбы между суфизмом как своеобразным монашеством в исламе и ортодоксальными кругами мусульманского духовенства. Противоречия между этими двумя лагерями объяснялись прежде всего их борьбой за влияние на массы, на тех, за чей счет обе стороны строили свое благополучие. В борьбе «противники» пользовались скопленными материальными ценностями, политическим влиянием, принадлежавшими им феодальными привилегиями. Суфийские вожаки — ишаны, пиры и другие — для укрепления своего положения, сбора пожертвований и вербовки новых муридов ежегодно осенью объезжали свою паству, а иногда и другие районы. Такие объезды обычно длились по многу недель и не случайно стали известны в народе как поездки ишана «на охоту».

В Бухарском ханстве противоречия между официальным духовенством и суфийскими орденами временами принимали весьма обостренный характер. Но обе стороны прикрывались богословскими доводами. Считалось, что духовенство, вместе со всеми ортодоксальными мусульманами, составляло ах-и таухид, т. е. людей, исповедующих единство Аллаха, а дервишеские корпорации были ах-и сифат, т. е. людьми, признающими лишь качества вещей, «видя во всех них проявление Аллаха». Происходившие между последователями обоих лагерей «порой чрезвычайно жаркие дебаты иногда оканчивались потасовками»¹¹⁰. Это были ссоры, в какой-то мере напоминавшие несогласия

¹¹⁰ А. А. Семенов. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени, стр. 16.

и перепалки, не раз возникавшие между «белым» и «черным» духовенством в православии и других культах.

Притязания каждой стороны на безраздельное подчинение своему влиянию всех мусульман отразились и в легендах об «основоположниках» суфизма. Характерно в этом смысле, в частности, предание о хырке пророка Мухаммеда, одна из версий которого содержится в «Тезкират аль-аулия» суфийского богослова и поэта Феридаддина Аттара (1119—1230). По этой версии, пророк Мухаммед завещал свою хырку отшельнику Увейсу Карани (традиционная дата смерти — 643 г.). После смерти пророка Омар и Али, разыскав этого аскета, передали ему этот старый заплатанный плащ с просьбой надеть на себя и помолиться за общину Мухаммеда. Увейс взял хырку, но сказал, что сразу не наденет ее, и, отойдя в сторону, положил рубище на землю и стал молиться, взывая: «Я не надену, боже, этого одеяния, пока ты не даруешь мне всей общины Мухаммеда, которую он поручил мне здесь, на земле, ибо и Мухаммед, и Омар, и Али — все они уже совершили свое дело, теперь остается лишь твой путь». И послышался голос: «Одень рубище: я дарую тебе несколько человек!». Но Увейс продолжал взывать: «Нет, молю тебя, отдай мне всех!». И опять послышался голос: «Я дарую тебе еще несколько тысяч; надень же рубище!». Но Увейс опять взывал: «Даруй мне всех!». Но в это время к отшельнику подошли Омар и Али, которым надоело ждать Увейса. «Зачем вы помешали мне своим приходом? — упрекнул их Увейс. — Я не надел бы одежды пророка до тех пор, пока Аллах не отдаст бы мне всей его общины»¹¹¹.

Эта старая легенда, возмечивающая «дело» Увейса Карани, т. е. суфиев, носит известные уже нам характерные для дервишеской литературы черты. История ислама рисуется в ней как результат своего рода торга или семейной сцены между отшельником и Аллахом, а столпы суннизма (Омар) и шиизма (Али) изображены помешавшими более благополучному исходу этого «торга». Между тем, как подчеркивается в легенде, их «дело», подобно миссии Мухаммеда, уже завершено, «теперь остается» лишь путь Увейса Карани, т. е. ордена увейсий — суфизма.

¹¹¹ Аттар. Тезкират аль-аулия (Ed. Nicholson, vol. I, London, 1905, p. 16—19); Бурхан-уд-дин-хан-и-Кушкеки. Катаган и Бадахшан, стр. 93—94, прим.

Таким образом, легенда о хырке Мухаммеда, известная и в других версиях, интересна и как пример отражения в мусульманских преданиях борьбы между ортодоксальным исламом и суфизмом. Обращение к суфийской литературе много дает и для понимания того, что происходило в суфийских орденах. Ибо в борьбе за доходы и власть некоторые шейхи подчас забывали о границах «дозволенного» и, громя своих противников, вожakov других орденов, подрубали тот сук, на котором сами сидели. Яркий пример этого — творчество уже известного нам египетского шейха Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани, выдававшего себя за кутба, т. е. за мистический полюс всего суфийства.

Аш-Шарани в сочинении «Весы (для распознавания) несовершенных людей», выступая против неугодных ему шейхов, писал:

«Многие в наше время называют себя суфиями и заявляют притязания на степень высшей святости, а, между тем, они более заблуждаются, чем овцы... Ведь стоит только кому-нибудь получить от своего несовершенного шейха разрешение собирать людей на радения... напутствовать людей... (или) даже, не получив такого разрешения, услышать в своей келье таинственный голос какого-нибудь демона (джинна) или шайтана, как он возомнит о себе, что он святой господин, и собирает себе толпу последователей из людей простых и занимающихся ремеслами... Он твердит народу, что всякому человеку... необходимо иметь учителя. Заманив их в эту скверную западню, он ест их мясо и хлеб и берет на себя роль учителя, познавшего Аллаха Всевышнего...»¹¹²

Разные «чудесные» видения суфиев, писал аш-Шарани, «вызваны их расстроенным здоровьем», аскетизмом: «Иной из них морит себя голодом до истощения, так что его здоровье расстраивается и с голоду ему начинают мерещиться солнца и звезды, а они полагают, что это и есть признак „пути“ (тариката), что тот, кто это видит, приближается к Аллаху»¹¹³. Разоблачал этот шейх и то, как другие суфийские вожак с помощью своих подручных, набивая себе цену, занимались вымогательством. По аш-Шарани, воры и разбойники в некоторых отношениях лучше шейхов его времени. «Как нам привелось слышать, — ядовито замечает

¹¹² Аш-Шарани, стр. 99.

¹¹³ Там же, стр. 190—191.

автор текста, приведенного этим шейхом X в. хиджры (XVI в. н. э.), — тот волк, которого заподозрили в том, что он съел Юсуфа (Иосифа Прекрасного. — Л. К.)... клялся так: „Пусть буду я сопричислен к шейхам десятого века общины мухаммедовой, если я съел Юсуфа!“...»¹¹⁴

При всем этом аш-Шарани вольнодумцем не был. Более того, стремясь к славе и богатству, он сам проделывал все те «самосовершенствования», которые называл, оценивая поведение конкурировавших с ним шейхов, «неверием, глупостью и злонаправлением». Аш-Шарани, например, просовывал голову в петлю привязанной к потолку кельи короткой веревки и в таком положении просиживал целые ночи. Он заявлял, будто бы беседовал с дьяволом и другой «нечистой силой». Аш-Шарани написал даже сочинение «Кяшф аль-хиджаб» («Раскрытие завесы») в ответ на вопросы, якобы предложенные ему демонами. Записывая перед турецкими завоевателями Египта, аш-Шарани высказал мысль, что султан обладает правом «отставить халифа и поставить на его место другого» (см. выше, стр. 131, прим. 25).

Доводы, близкие к критике аш-Шарани, содержатся и в работах персидского поэта-муллы Мухсин-и Файз-и Кашани (Мухаммед ибн-Муртаза, род. ок. 1597/1598 г.), сторонника взглядов известного муллы и философа Садра Ширазского (ум. в 1640/1641 г.). Этот поэт-суфий критикует тех шейхов, к которым идет «глухая чернь со всех сторон больше, чем на паломничество в Мекку...». «Называют они себя шейхами и дервишами, и народ вследствие этого впадает в смятение. А они переходят в таких поступках (считая, что достигли „слияния с божеством“ и „могут творить, что пожелают“ — Л. К.) всякие пределы и других побуждают к тому же. Один из них в своих утверждениях переходит за границы человеческих сил, другие в результате этого впадают во зло и порок. Рассказывают они о видениях и снах своих и вызывают в людях сомнения... Часто ты можешь увидеть, как они сидят в темной комнате, где надо зажигать свет, по сорок дней и, полагая, что совершают пост, не едят мяса и не спят. Иногда они избирают многократное повторение какой-нибудь суры и полагают, что уплачивают этим долг кому-либо из верующих в них или осуществляют потребность кого-либо из братьев их. Часто

¹¹⁴ Аш-Шарани, стр. 194—195.

они утверждают, что покорили племя джиннов и тем самым заручились для себя или кого-нибудь другого местом в раю... Есть среди них люди, называющие себя „людьми зикра и суфизма“... Носят они рубище, сидят кружком, изобретают молитвы и поют стихи, распевают славословия, и нет для них пути к знанию и науке. Придумали они рев и ржание, изобрели пляс и хлопанье в ладоши, впали в смуту и выдумали новшество, не соблюдая сунны. Возвысили они голоса в крике и завопили отчаянным воплем. Жалуются ли они на удары, молят ли господа о помощи или говорят с вам подобными?»

Мулла Мухсин сам «бесспорно суфий»¹¹⁵, но он критикует этих шейхов с позиций своеобразного богословско-рационалиста, отказывающегося от представления об Аллахе как существе человекообразном. «Аллах внимает не слухом,— пишет он,— прекратите же ваши крики! Разве вы кричите тому, кто находится от вас далеко, или стремитесь разбудить дремлющего?». Критикует Мухсин и тех суфиев, которые «притязают на познание и созерцание», а сами «не знают ничего, кроме названий». Они только нахватались бессмысленных слов и повторяют их перед богачами, словно это откровение и известие с небес.

Мулла Мухсин, как и аш-Шарани, принадлежал к видным духовным лицам. Но и в этих кругах вынуждены были считаться со все более зрелищем в массах недовольством поведением шейхов, пиров, ишанов. Рядовые суфии, наблюдавшие грызню шейхов и испытывавшие на себе их жестокость и алчность, все чаще выступали с разоблачениями. Их критика, если она была записана, затем, как правило, старательно уничтожалась. Но все же отдельные образцы ее дошли до нас.

Любопытным документом такой критики являются, например, сохранившиеся в персидской рукописи «Бахтияр-наме» (XVII в.) разоблачения поэта-суфия XV столетия Панахи¹¹⁶. По словам Панахи, шейхи, выдающие себя за чудотворцев, на самом деле «в коварстве и обмане мошенническим способом» опередили дьявола — Иблиса. «Остерегаются текущей воды, а дома пьют кровь мусульман. Притязают на науку, кротость и богобоязненность, но только

притязание не соответствует действительности... Похваляются тем, что достигли стадии хакикат (т. е. постижения „истины“, слияния с богом.— Л. К.)... но постоянно стремятся к разврату и распущенности... Они — враги науки и разума...».

Панахи хотя и не избавился от религиозного дурмана, но все же понимал, что действия вожakov суфизма были столь же несправедливыми, как и поступки правивших в то время светских феодалов — султанов и эмиров, а также судей (кадиев, или казиев), руководствовавшихся шариадом. «Султаны и эмиры, шейхи и кадии,— писал Панахи,— ...влюблены в насилие, притворство и сплетни... Совершенство их — лицемерие, бесстыдство и ссоры, их мечты — о наслаждении, их экстазы (т. е. моменты возбуждения, выдаваемые за религиозное „наитие“, слияние с Аллахом.— Л. К.) — позорная тайна».

Некоторые современные зарубежные исследователи хотя и находят в суфизме отдушину для упадочнических настроений, вызванных кризисом буржуазной идеологии. Поэтому они стараются отделить суфизм XVI—XVII и последующих веков от идеализируемого ими суфизма предшествующего времени, назвав позднее средневековые времена гниения и разложения суфизма¹¹⁷. Конечно, в суфизме XVI—XVII и последующих веков в наиболее яркой форме выявилась его социальная сущность. Суфийские организации, «примиренные» с ортодоксальным исламом, в то время служили, например турецким султанам-халифам, орудием подавления освободительных стремлений арабов. Став господствующей идеологией ряда государств Востока, суфизм поддерживает все более расшатывающийся феодальный базис, сдерживает дальнейшее развитие научной и философской мысли, является преградой на пути движения этих государств вперед. Однако эта роль суфизма в позднем средневековье не может служить основанием для его идеализации в предшествующий период.

В XVI—XVII вв. и позднее социальная природа суфийского течения в исламе проявилась особенно выпукло и обнаженно. Для понимания общественных идеалов суфизма существенно, в частности, то, что в эти века излюбленным мотивом суфийской литературы становится оплакивание феодальных деспотий.

¹¹⁷ Так называет это время, например, А. J. Arberry в книге «Sufism» (London, 1950, p. 119—133, глава «The Decay of Sufism»).

¹¹⁵ Е. Э. Бертельс. Поэзия мурлы Мухсини и Файзи Кашани.— «Иран», т. I, 1927, стр. 15.

¹¹⁶ См. Е. Э. Бертельс. Новая версия Бахтияр-наме.— «Известия АН СССР», Отд. гуманит. наук, 1929, стр. 249—276.

Увы! сегодня пора минула.
И птицы с лугов с плачем и стенаниями отлетели! —
восклидал на пороге XIX в. один из идеологов средне-
азиатского суфизма, поэт-ишан Хувайдо (ходжа Назар)
из селения Чимион близ Маргелана. Именно религия, ис-
лам, как казалось Хувайдо, с наступлением нового века по-
несла наибольшие потери.

Увы! сто сожалений! мужи ушли;
Защитники религии, столпы времени ушли;
Мы, опечаленные, остались с плачем и сожалением:
Ведь наблюдающие за состоянием мира — ушли! ¹¹⁸

Связь суфийских организаций с монархическим строем в Турции была столь тесной, что вслед за уничтожением султаната и халифата и установлением республиканского образа правления там в 1925 г. были распущены и закрыты дервишские ордена, их монастыри и молитвенные дома — текке, завие и др. С другой стороны, «отрешенные от мира» суфии не оставались в долгу: в антиреспубликанских провокациях и восстаниях действовали представители суфийских организаций, например один из вожаков ордена накшбандий шейх Саид и др. ¹¹⁹

Мустафа Кемаль (Ататюрк) в августе 1925 г., после подавления восстания шейха Саида, говорил, что «Турецкая республика не должна быть страной шейхов, дервишей и орденских учеников. Самый правильный и истинный путь (тарикат, орден) — это путь цивилизации. Чтобы быть человеком, достаточно делать то, что она приказывает и требует... Цель монастырей одурманивать и огулпать народ». «Ожидать помощи от мертвых (т. е. от поклонения им как святым. — Л. К.) — повор для цивилизованного общества». Мустафа Кемаль высказал уверенность в безусловном подчинении руководителей дервишских организаций требованиям республиканского строя. «Главы орде-

¹¹⁸ См. М. Ф. Гаврилов. Среднеазиатский поэт и суфий Хувайдо, Ташкент, 1927, стр. 23.

¹¹⁹ См. Л. Климович. Мусульманам дают халифа. К панмусульманскому конгрессу в г. Иерусалиме в декабре 1931 г. М., 1932, стр. 64—67. «Во главе одной из групп накшбанди в Стамбуле находился шейх Сюлейман, судьба которого вскрывает реакционную сущность накшбанди» (Ва. Гордлевский. Шейх Сюлейман (из жизни накшбанди в Турции). — Сб. «Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia (Joanni Rypka)». Прага, Изд. Чехословацкой Акад. наук, 1956, стр. 81).

нов, — заявил он, — с полной ясностью признают истину, которую я здесь высказал; они сами тотчас закроют свои монастыри и наверное согласятся, чтобы их ученики отныне стали совершеннолетними», т. е. свободными от наставничества шейхов ¹²⁰.

Такие выступления Мустафы Кемаля и связанные с ними мероприятия правительства республиканской Турции, конечно, способствовали расшатыванию старых феодальных устоев ислама. Однако они не подрывали социальных корней ислама и уже поэтому имели ограниченный буржуазный характер. В дальнейшем эта ограниченность сказалась в Турции в рецидивах исламской реакции, используемой колониальными державами.

Углублявшиеся в государствах Востока социальные противоречия все более обнажали и борьбу внутри суфийских орденов. Уже в средние века появляются предания, в которых получает отражение народный протест против феодального гнета, причем критикуются и крупные духовные феодалы — шейхи, пиры и ишаны. Образцы такой критики, исходившей из демократических слоев, проникали и в отдельные суфийские произведения. Например, они содержатся в легендарном жизнеописании поэта суфия Баба-Рахима, известного под прозвищем юродивого (дивана) Машраба, или, иначе, Ша-Машраба (по преданию, родился в Намангане в 1640 г., казнен в Бахле как еретик в 1711 г.), в книге «Дивана-и Машраб» (другое название — «Диван-и Машраб»).

Одно из популярных преданий делает Машраба современником ходжи Ахрара, т. е. относит его жизнь к XV в. Вот как эта легенда передана таджикским писателем Садриддином Айни:

«Однажды дивана Машраб на тощем осле поехал из Намангана в Бах. Когда он подъезжал к Мирзачулю, навстречу ему попались стада баранов, коней и множество верблюдов. „Чей это скот?“ — спросил дивана Машраб одного из пастухов. „Ходжи Ахрара“, — ответил тот.

Дивана Машраб отправился дальше. В Заамине, в Джизаке, в Янги-Кургане он проезжал между полей наливающегося золотом пшеницы, мимо тучных, радующих глаз

¹²⁰ Цит. по G. Jäschke. Der Islam in der Neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. — «Die Welt des Islams», N. S., Bd. I, 1951, № 1—2, S. 60—61.

урожаев ячменя. „Чьи же это хлеба?“ — спросил Машраб у крестьян. „Ходжи Ахрара“, — ответили они ему.

Дивана Машраб поехал дальше. Невдалеке от Самарканды он увидел мельницы, огороды, сады, простирающиеся широко вокруг, и спросил: „Чьи же это сады, огороды, мельницы?“ — „Ходжи Ахрара“, — ответили ему.

Машраб въехал в Самарканд, где его окружили крики, звон, шум и говор тысячеголового огромного базара. „Чье это всё — торговые ряды, постоянные дворы, нарядные чайные, караваны, которые приходят и уходят?“ — спросил он. „Ходжи Ахрара“, — отвечали ему на базаре.

Дивана Машраб продолжал свой путь. Он проехал Карши, Гузар, Шир-Абад и возле Термеза увидел опять необычные стада, табуны, отары, сады, огороды. „Чье это?“ — спросил он. „Ходжи Ахрара“, — снова ответили ему.

Тогда Машраб сошел со своего старого, тощего осла, ударил его и сказал: „Иди к этому стаду, принадлежи уж и ты ходже Ахрару“. И, взяв палку, пошел пешком...».

У Садриддина Айни в романе «Рабы» это предание рассказывает советский крестьянин, предки которого были рабами¹²¹. Рассказ поясняет, как феодалы разоряли крестьян. Маленькие участки крестьян захватывались феодалами, присоединялись к обширным землям крупных землевладельцев, как машрабов осел к стадам ходжи Ахрара.

Сравнительно рано возникает и критика суфизма, как и вообще аскетизма и монашества, к какой бы религии они ни относились. Подвижнический «путь» противопоставлялся жизни трудящихся, тех, кто добывает себе пропитание трудом. Абу-ль-Ала аль-Ма'арри в XI в. в одном из своих программных стихотворений писал:

Хвалю я воздержанность монахов, но вот —
Кормить их трудящийся должен народ!
И много похваляясь тот проживет,
Кто век свой в упорном труде проведет.

В этом же произведении Абу-ль-Ала критиковал современные ему религиозные представления, указывая, что «когда вы раскроете самую суть вашей веры, то раскроете самих себя, обнаруживая при этом (всякие) позорные мерзости (ваших душ)», т. е., по разъяснению акад. В. Р. Ро-

¹²¹ См. С. Айни. Куланет, т. 3, 1960, стр. 430—431; ср. о нем же. Собр. соч. в четырех томах, т. 2. М., 1960, стр. 330—331.

зена (1849—1908), «вы сами для себя сочинили те верования, которые вы выдаете за откровения свыше»¹²².

То, что Абу-ль-Ала противопоставил монахов трудящимся, не было случайным. Ибо аскетизм и подвижничество связаны не только с паразитизмом, но и с попыткой привить людям глубоко унижительное для человека презрение к общественно полезному труду. Известно, например, что в Бухарском ханстве джуйбарские ходжи — даже те из них, которые эксплуатировались богатыми и жили бедно, — считали для себя постыдным и позорным труд поденщика или ремесленника. Таким образом, противопоставляя подвижников и аскетов людям труда, Абу-ль-Ала обнажал глубоко антиобщественную сторону суфизма, как и монашества любой другой религии.

Разве не распад и возвращение к дикости грозили бы обществу, в котором все люди разошлись бы по суфийским ханакам, завиям и текке, по кельям и монастырям, стали на путь, выдаваемый представителями аскетизма и подвижничества за спасительный? К счастью, суфийским — и вообще монашеским — иллюзиям никогда не удавалось подавить в людях стремления к совместному общественно полезному труду, к радостной и счастливой жизни.

Впрочем, когда на путь суфийского аскетизма становилось много разоренных общественными бедствиями крестьян, то и сами главы суфийских орденов, и связанные с ними феодалы начинали проявлять беспокойство: кто же их будет кормить? В связи с этим уже рано появился следующий хадис, возводимый к халифу Омару: «Омар однажды встретил людей, похожих на суфиев нашего времени, и спросил: „Кто вы такие?“ Они ответили: „Мы те, кто во всем уповает (на Аллаха)!“ (Омар) ответил: „Нет! Вы дармоеды. Сообщить ли вам об (истинно) уповающих? Это те, что бросают в чрево земли зерно свое и (затем) уповают на господу своего“»¹²³. Итак, философия простая: отдай богу богово, а кесарю — кесарево.

Трудящиеся — люди, создающие своим трудом материальные и духовные ценности, — никогда не были

¹²² И. Крачковский. Перевод одного программного стихотворения Абу-ль-Ала (Из посмертных материалов барона В. Р. Роузена). — «Записки Восточного отделения Русского археолог. общ-ва», т. XXII, вып. III—IV, Пг., 1915, стр. 300.

¹²³ Этот хадис есть уже у Ибн-Мискавейда (ум. в 1030 г.), а также у ад-Дамири (ум. в 1344 г.). — Аш-Шарани, стр. 161—162, прим.

заинтересованы в аскетизме, мистике, «уходе от жизни». Ф. Энгельс писал, что «масса пролетариата менее всего нуждается в проповеди отречения от земных благ, хотя бы уже потому, что у нее не осталось почти ничего, от чего бы она могла еще отречься»¹²⁴. Но чем меньше в суфизме и подобных ему религиозных течениях заинтересованы трудящиеся, тем больше старались использовать эти религиозные течения во вред народу его угнетатели, стремясь увековечить эксплуататорский строй, порабощение человека человеком.

Отвлечению трудящихся от их классовых интересов служило и разжигание вражды между представителями разных толков в исламе, как это было, например, в Башкирии, когда в начале 70-х годов прошлого века шейх Зайнулла Расулев ввел там громкое радение (зикр джахрий). Подобным целям неоднократно служило и распространение слухов о том, что близится «конец мира»; в связи с этим популяризировались соответствующие религиозные сочинения вроде «Ахыр заман китаби» («Книга о последнем времени»).

Замечательный азербайджанский поэт и мыслитель Мирза Шафи (1794—1852), высмеивая аскетов, писал, что думать, будто страдание делает людей лучше, то же, что полагать, якобы ржавчина делает нож острее, грязь способствует чистоте, а ил — прозрачности воды. Не печаль, а освобождение от нее, как и от всяких горестных и мрачных мыслей, — такова, по Мирзе Шафи, должна быть цель человеческой жизни. В стихотворении «Святой пустынный» этот поэт устами Зороастра осуждает аскета, подвизавшегося в течение двадцати лет в пустыне, где он питался кореньями и водой. «Мне кажется более святым тот, — писал Мирза Шафи, — кто своими руками превращает песок пустыни в цветущую плодоносную страну. Тот, кто посадил хотя бы одно дерево в пустыне, лучше того, кто двадцать лет там умерщвлял свое тело!»¹²⁵

Таким образом, и в далеком прошлом лучшие люди Востока подвергали справедливому осуждению и критике суфийские и подобные им религиозные учения. Эта критика и теперь сохраняет значение в борьбе с попытками приспособ-

¹²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 378.

¹²⁵ О взглядах Мирзы Шафи см.: А. О. Маковский. К вопросу о мировоззрении Мирзы Шафи. — «Труды Ин-та истории и философии АН АзССР», т. VII, 1955, стр. 192—212.

бить учения суфизма к новым условиям, против любой формы консервации отсталости, рабства и невежества.

Весьма любопытен случай, описанный членом-корреспондентом Академии наук СССР М. С. Андреевым со слов учителя-таджика с верховьев Зеравшана, из верхней части Матчи. Этому учителю однажды пришлось по делу созвать жителей селения, в числе которых был и местный ишан. «Когда, выкликая всех по очереди, он назвал по имени и фамилии и ишана, то последний, во-первых, страшно обиделся. — „Как ты смеешь называть меня по имени? Здесь все мои мюриды. Прикажу, и тебя побьют камнями“, — говорил он, подразумевая известный в исламе способ казни, в которой участвует весь народ.

Уже одна обида за произнесение имени говорит о многом. Здесь мы наталкиваемся на остатки древнего табу имени (зная имя человека, духи могут ему повредить), на уважение, выказываемое скрыванием его, что заставляет жену во многих местах Средней Азии не называть имени мужа, свекра и других. Отсюда, может быть, возникновение самого термина „ишан“ (эпо : н), что значит по-таджикски „они“ (вежливая форма множественного числа, употребляемая для обозначения одного человека, встречающаяся и в русском разговорном языке).

Но самое главное было потом. Желая похвастаться своей властью, ишан позвал кого-то по имени. От толпы отделился какой-то старичок и подобострастно подбежал к ишану. — „Ты мой раб?“ — спросил ишан. — „Да, господин“. — „Я могу сделать с тобой, что хочу, — убить или оставить в живых?“ — „Да, господин, воля ваша“. Оказалось, что и старик и вся его семья (как, может быть, и еще некоторые) из поколения в поколение числились рабами предков ишана и достались ему по наследству, от которого он не желал отказываться, и, что хуже всего, данный старичок... и не думал отрицать ишанские претензии и считал их правильными.

Невольно напрашивается вопрос: а какие же здесь, в глубине зеравшанских ущелий, при этнической и религиозной (в настоящее время, по крайней мере) однородности народной массы, были канонические и этические обоснования для обращения людей в рабство? Были ли это потомки рабов, первоначально вывезенных из каких-либо других мест, может быть персов-шинов (инверцев), или это маловероятный случай перегиба с подношением, когда

благочестивые люди считали необходимым посвящать иногда ишану, мюридами которого они состояли, своих детей в „назр“ — приношение по обету»¹²⁶.

Как бы ни решался этот вопрос, ясно, что глава суфийской общины — ишан — выступал как человек, отстаивавший отношения, основанные на угнетении человека человеком, т. е. то, что уничтожено в нашей стране Октябрьской революцией. Суфийские положения, требующие от мюридов безусловного подчинения своим духовным наставникам, не раз использовались в первые годы Советской власти ее врагами, служили удобным средством для конспирации лиц и организаций, враждебных народу. В годы гражданской войны на Северном Кавказе под мюридским (или, как чаще пишется в русской литературе, — мюридским) флагом контрреволюционеры образовали целую «империю» во главе с уже упомянутым «святым» шейхом Узун-хаджи. «Я, — утверждал Узун-хаджи, — вью веревку для того, чтобы перевешать всех инженеров, студентов и вообще пишущих слева направо»¹²⁷. Тогда же один из центров среднеазиатского суфизма, находившийся в селении Шахмардан (ныне Хамзабад, Узбекская ССР), являлся гнездом контрреволюционного басмачества. Позднее, в 1929 г., в Шахмардане суфийские вожаки и буржуазные националисты, служившие империалистам, убили выдающегося узбекского писателя Хамзу Хаким-заде Ниязи, проводившего большую культурно-просветительную работу.

С того времени как утвердилось морально-политическое единство советского народа, представители суфизма, как и вообще мусульманского духовенства, в большинстве своем заняли лояльную позицию по отношению к Советской власти. Для современного положения суфизма в нашей стране характерно некоторое сближение в формах деятельности представителей разных его течений, а также частично и с ортодоксальным суннитским и шиитским духовенством.

Еще в средние века, стремясь завлечь в свои сети возможно больше верующих, суфийские ордена широко практиковали бродяжничество дервишей; ими было также развито положение, согласно которому мечеть как место молитвы не обязательна. В «Нур аль-улум» Абу-ль-Хасана

¹²⁶ М. С. Андреев. Таджиким долинам Хуф, вып. 1, стр. 30, прим.

¹²⁷ Цит. по кн.: А. Тахо-Годи. Революция и контрреволюция в Дагестане, изд. 2, 1927, стр. 28.

Харакани написано: «Для правоверного всякое место — мечеть, каждый день его — пятница, все месяцы его — рамазан», т. е. время поста и молитвенного бдения. Поступки же мюридов, исполнение ими предписаний главарей суфийских общин — шейхов, пиров, ишанов — последние контролировали через своих помощников (хальфа, халифа).

В связи с тем, что после Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране по требованию трудящихся некоторые мечети были превращены в клубы, детские ясли и другие культурные очаги, кое-где духовные лица, приспосабливаясь к новым условиям, стали устраивать моления в поле, на кладбище, у «святых» и «чудодейственных» могил. В этих же целях такие духовные лица бродяжничают, переходят с места на место. Мечетское духовенство порой и теперь объявляет суфиев еретиками или даже язычниками, но одновременно, стремясь сохранить свое влияние на отходящие от религии слои населения, оно готово заимствовать у шейхов, пиров и ишанов некоторые приемы улаживания «душ». Еще в 1938 г. в особом письме, разосланном высшим мусульманским духовенством муллам в Казахстане, разъяснялось, что даже для праздничных и пятничных молитв «мечети не обязательны»; будто бы еще пророк Мухаммед «первый совершил пятничную молитву в саду, где ни города, ни мечети не было». Письмо разрешало муллам устраивать моления в степи.

Происходит сближение форм деятельности оставшихся без приходов мулл, вместо честного трудового образа жизни вставших на путь бродяжничества, и духовных лиц суфийско-мюридских общин, в новых условиях также переживающих период кризиса, распада. Все это привело к относительному увеличению внешне мечетских течений.

Свои моления суфии и бродячие муллы совершают нередко по почам. Когда такие моления устраиваются во время летних полевых работ, они изнуляют верующих, подрывают их силы.

Во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы в связи с ослаблением культурно-просветительной и научно-атеистической пропаганды в нашей стране несколько оживились пережитки ислама, как и других религий. Религия всегда паразитировала на человеческих несчастьях, на народных бедствиях. У людей, еще не освободившихся полностью от религии, под воздействием перенесенных ими лишений и горя, страха перед ужасами

войны, беспокойства за участь своих близких, а во временно оккупированных гитлеровцами районах — под тяжестью кровавого режима немецко-фашистских захватчиков, в отдельных случаях возрождались старые предрассудки. Посещая так называемые «святыи» могилы, деревья и тому подобные места, верующие мусульмане оставляли у них, привязывая к веткам или к особым древкам, лоскутки одежды своих близких, покинувших дом, даже их фотографии с указанием имени, фамилии и т. п. Это делалось в магических целях: оставляя лоскуток от одежды близкого человека, за здоровье или жизнь которого беспокоились, богемольцы давали обет (назар) святому. «Принесу тебе в жертву барана — только помоги». Такие лоскутки и фотографии можно было увидеть, например, на особых цитах, установленных в почитаемой мусульманами-шинтани мечети Гей-имам близ Кировабада (Азербайджан) в 1947 г.

Во время войны и в послевоенные годы в целях усиления религиозного влияния в суфийско-мюридских общинах, особенно у кунта-хаджицев, распространенных более всего среди чеченцев, стали много говорить о мюридской взаимопомощи по хозяйству, в том числе на полевых работах, а также по организации похорон, призрению сирот, помощи вдовам и т. п. Разговоры эти, как правило, носят показной, агитационный характер. В действительности обычаи и обряды, например, соблюдаемые в общине кунта-хаджи как по случаю свадьбы, так и похорон, не поддерживают, а разоряют верующих. Вот что пишет по этому поводу один из недавних руководителей «братства» кунта-хаджи в селении Алхазурово Урус-Мартановского района Чечено-Ингушской АССР, в 1960 г. отказавшийся от духовного сана:

«Кунта-хаджицы усиленно придерживаются пережитков старины; в частности, они ушорно настаивают на обязательной уплате калыма с молодого человека при его женитьбе. Размер калыма при этом достигает 15 тысяч рублей и более. После смерти человека заставляют его семью резать весь свой скот, чтобы кормить верующих „братьев“ в течение трех дней. Таким, как я, было выгодно поест за чужой счет, хотя такой обряд семье умершего причинял большой вред.

Я пытался выступать против этих обычаев, но меня упрекали в том, что я отступаю от религии. В прошлом (1959) году в селении Алхазурово умер мюрид кунта-хаджи Джамалды. По настоянию религиозных мюридов семья его за-

резала всех своих баранов и корову, чтобы кормить мусульман в течение трех дней. Жена и дети Джамалды потом испытывали нужду, но никто из „братьев“ не помог им.

В апреле этого (1960) года умер Беци Махмаев, которого считали арабистом. За день до смерти Беци Махмаев позвал меня к себе и попросил, чтобы я выступил против забоя скота и помог сохранить корову и овец для его жены и четырех детей. Я выполнил эту предсмертную волю. Когда в доме Махмаева собрались религиозные авторитеты, я передал им последнюю просьбу умершего. Скот семьи Махмаевых был сохранен, но религиозники на меня очень обиделись. А я еще больше понял, что религиозные обычаи приносят вред людям, отравляют их сознание, калечат души» (Мутуш Сулиманов. Не хочу быть муллой. Письмо в редакцию газеты «Грозненский рабочий». Грозный, 30 апреля 1960 г.).

Руководители суфийских (мюридских) «братств» и в наше время проповедуют чуждые советским людям упадочнические настроения, выступают против коллективизма и товарищества, против новых, социалистических форм жизни, против науки, искусства, просвещения. Интересно признание Харона Тайсумова, также отказавшегося в 1960 г. от религии и руководства группой мюридов кунта-хаджи в Чечено-Ингушетии: «Во всех группах тамады (руководители мюридских общин.— Л. К.) говорят и учат мюридов, что жизнь на земле — это ничто. Убеждают: настоящая, вечная и хорошая жизнь наступит после смерти. Надо себя готовить к этой загробной жизни; чем больше перенесешь мучений и лишений в этом мире, тем будет тебе лучше на том свете... Многие тамады, муллы и шейхи говорят, что этому миру должен в скором будущем наступить конец. Мне самому приходилось не раз говорить мюридам о счастье в потусторонней жизни. Однако должен сказать, что одновременно я ни на минуту не забывал о себе и стараясь как можно лучше устроить свою жизнь здесь, на земле. Принимал подарки, имел семью, детей и хозяйство.

На молениях мюридов часто ведутся вредные разговоры. Там говорят, что молодежи не надо учиться в школах, особенно это касается девушек. Говорят, что нельзя ходить в клубы, кино и на концерты, ибо все это якобы является большим грехом. Муллы и тамады часто говорят, что учеба в школе развращает молодежь и она перестает верить в бога.

Каждому ясно, какой вред наносят такие проповеди советским людям, особенно молодежи, в наше время. Обращаюсь к вам, молодые, и говорю, что лучше жить хорошо на земле, чем мечтать о несуществующем рае на „том свете“; будьте всегда среди тех, кто честно работает в колхозах, совхозах» («Грозненский рабочий», 14 июня 1960 г.).

Таковы факты, свидетельствующие об антиобщественной, антинаучной и антинародной сущности нынешнего суфизма-мюридизма, как и всякого упадочнического религиозного течения.

4

Значение своего рода протестантского течения в суннитском исламе в нашем столетии приобрел ваххабизм — религиозное учение, являющееся государственным в Саудовской Аравии. Возникновение ваххабизма относится к середине XVIII в. и связано с объединительным движением арабов, направленным против господства в Аравии турецких султанов-халифов, с борьбой, имевшей прогрессивный характер.

Положения ваххабизма первоначально были сформулированы мусульманским богословом Мухаммедом ибн-Абд-аль-Ваххабом (1703—1791) из Неджда, из арабского племени темим и получившим признание в качестве имама владетельного князя города Дераян Мухаммеда ибн-Сауда (ум. в 1765 г.).

Породнившись (Ибн-Сауд женился на дочери Ибн-Абд-аль-Ваххаба), оба они — один проповедью, другой мечом — ратовали за объединение арабских племен и княжеств; их действия привели к образованию феодального ваххабитского государства во главе с династией Саудилов. Главное в учении Ибн-Абд-аль-Ваххаба заключалось в его пуританских призывах отказаться от тех форм суннитского ислама, которые являлись государственными в империи турецких султанов-халифов, и особенно в осуждении поклонения мусульманским святым и их могилам, что в тогдашних условиях Центральной Аравии было связано с отсталыми формами общественной жизни, племенной раздробленностью. В формальном отношении призывы к реформе были выданы за борьбу против новшеств, под флагом требования возродить «истинный» ислам, единобожие (таухид).

Хотя Ибн-Абд-аль-Ваххаб был выходцем из небогатой семьи, он уже с юных лет приобщился к мусульман-

ским «наукам», а затем в целях изучения этих наук посетил Басру, Багдад, Дамаск, а также Мекку и Медину. По-видимому, в молодые годы, еще до выступления в Неджде, он ознакомился с трудами богослова Такиаддина ибн-Теймийи (1263—1328), приверженца сурового ханбалитского толка суннитского ислама. В сочинениях Ибн-Теймийи содержались рассуждения о необходимости взаимной солидарности мусульман, которые могли быть использованы Ибн-Абд-аль-Ваххабом для обоснования призывов к объединению арабских племен. Так, Ибн-Теймийя писал: «В „Сахихе“ сообщается, что пророк сказал: „Верующие с любовью, которую они взаимно испытывают, по их взаимной жалости, по их общей симпатии похожи как бы на одно тело; когда один член жалуется, другие члены сочувствуют его печали, лихорадочности и бессоннице“. Верующий так же относится к другому верующему, как конструкция, в которой все элементы подкрепляют один другой»¹²⁸.

Эти положения давали людям превратное представление об обществе, разделенном на антагонистические классы. Но в условиях Аравии XVIII в. такие положения понимались и трактовались прежде всего как призывы к единению арабов-мусульман против чужеземцев.

В произведениях Ибн-Теймийи Ибн-Абд-аль-Ваххаб мог найти также осуждение молитвенных обращений к Мухаммеду и паломничества для этого в Медину — к месту, считаемому могилой пророка; Ибн-Теймийя выступал и против некоторых суфийских учений. О том, что будущий глава ваххабитов изучал сочинения Ибн-Теймийи, свидетельствует сохранившаяся рукопись этого средневекового ученого, собственноручно переписанная Ибн-Абд-аль-Ваххабом.

По всей вероятности, Ибн-Абд-аль-Ваххаб знал и о случаях публичного протеста против почитания в исламе святых и разных фетиш (вроде «черного камня» Каабы) о выступлениях, подчас получавших широкую огласку. Такие факты имели место и в дни молодости будущего вероучителя ваххабитов. Так, в 1711 г. в мечети Муайяд в Каире во время поста месяца рамадана, когда толковался катехизис богослова X в. Биргеви, восхваляющий культ святых, выступил некий юноша (его называют Руми), резко

¹²⁸ Ibn Taimiyya, *Madjmu'at al-rasa'il al-kubra*, vol. I, Cairo, 1905, p. 307; Sylvia G. Haim, *Islam and the Theory of Arab Nationalism*. — *Die Welt des Islams*, N. S., Vol. IV, 1955, № 2—3, S. 128.

осудивший почитание святых и могил как вырождение мусульманского богослужения и идолопоклонство. Обрушился он и на мевлеви и бекташи — членов дервишских орденов, получивших к тому времени широкое распространение в султанской Турции и подвластных ей странах. Оба ордена всячески поддерживали и использовали культ святых и могил, имели обширные и богатые заводы и практиковали бродяжничество и фанатические радения (зикр), с плясками и тому подобными церемониями. Орден мевлеви к тому же был известен своими связями с высшей турецкой чиновной бюрократией, а бекташи — с султанским войском, янычарами. В Египте оба ордена получили распространение в XVI в. вместе с завоеванием страны турками. И позднее турецкие султаны (например, Мурад III, 1574—1595) поддерживали и искусственно насаждали в этой стране суфизм, возводили дервишские заводы и иные здания суфийско-монашеского типа.

«Кто,— говорил Руми,— видел сокровенную скрижалю судьбы? Даже сам пророк не видел ее. Все эти погребения святых должны быть разрушены; тот, кто целует гробницу, является неверным; монастыри мевлеви и бекташи должны быть снесены; пусть дервиши учатся вместо того, чтобы плясать!».

Судьба этого смельчака была печальной. «Ревностный юноша, который с насмешкой отзывался о выпущенной против него фетве и в течение нескольких вечеров повторял свои возбуждающие речи, непонятным образом исчез из Каира. Улемы продолжали украшать погребения своих святых и укреплять народ в вере в их чудеса»¹²⁹. Но разоблачения юноши не пропали даром. Мысли, близкие к высказанным им, но тоже явно связанные с задачами объединения арабов и борьбы против турецкого господства, получают развитие у идеологов раннего ваххабизма.

Учение ранних ваххабитов отрицает обязательность всех четырех мазхабов суннитского ислама и признает право самостоятельного толкования Корана и сунны. Отвергает оно и позднюю иджму, т. е. «согласие общины» верующих, один из «корней» мусульманского права, которым в суннитском исламе оправдывалось почитание святых и другие стороны мусульманского культа. По учению ваххабитов, все люди равны перед богом и никто не может быть посредни-

¹²⁹ И. Гольдциер. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938, стр. 97 и 168

ком между ними и богом. Никто, кроме бога, не может знать и тайн человека, поэтому бесполезно обращаться молитвы к святым или к пророку Мухаммеду. Последний — лишь в день «страшного суда» получит право заступничества. Отсюда, согласно ваххабизму, нет нужды возводить всякого рода пышные гробницы или паломничать для поклонения им в Медину, Кербелу, Неджеф и другие места культа. В паломничестве к могилам и подобных действиях ваххабиты усматривают «ширк», или, иначе говоря, признание божественной силы наряду с Аллахом, многобожие, идолопоклонство. Поэтому ваххабиты сами себя именуют единобожниками — муваххиду (название «ваххабиты» дано им их «правоверными» противниками по имени первого главы нового течения Ибн-Абд-аль-Ваххаба).

Ваххабитам запрещалось курить табак, носить шелковую одежду, пользоваться четками — как новшеством, неизвестным в начальном исламе.

Уже в правление Мухаммеда ибн-Сауда ваххабитское государство укрепилося. Особенно большие успехи в этом отношении были достигнуты при его сыне Абд-аль-Азизе (1765—1803) и внуке Сауде (1803—1814). В 1801 г. ваххабиты напали на центр шиитского паломничества Кербелу, где находится почитаемая шиитами гробница имама Хусейна, сына халифа Али. Разрушив пышные сооружения над этой гробницей и перебив пять тысяч мусульман, воины Абд-аль-Азиза вернулись в Неджд с добычей, нагруженной на двухстах верблюдах. В 1803 г. ваххабиты завладели Меккой, а в 1804 г. — Мединой. В Мекке они разбили «черный камень» Каабы, разрушили золоченые купола, сооруженные над местами, где, по мусульманским преданиям, родились пророк Мухаммед, его жена Хадиджа, внуки Хасан и Хусейн, дядя Абу-Талиб. В Медине разорили гробницу, воздвигнутую, согласно преданию, над могилой Мухаммеда. В проповедях (хутбах), произносившихся в мечетях Аравии, молитва за турецкого султана-халифа была отменена, доступ в Мекку и Медину неваххабитам был затруднен.

Разрушая места культа мусульманских святых, ваххабиты говорили: «Бог посылает милость тем, кто их разрушает, и ничего тем, кто их строит». Вместе с тем они строго следили за обязательностью совершения населением пять раз в день молитв, насильно заставляя прекращать для этого работу и торговлю, следовать на богослужения.

В. И. Ленин писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...»¹³⁰. Турецкое господство воспринималось арабскими народами как наибольшее зло на пути к достижению ими своей независимости. Целям укрепления владычества турецких султанов-халифов, с XVI в. овладевших почитаемыми мусульманами местами Аравии и Египта, служил культ святых и их могил. При помощи этого культа турецкие султаны-халифы возвеличивали себя, обожествляли свою власть. Поэтому естественно, что всякий протест против культа святых и могил в исламе не мог в то время не восприниматься как выступление против турецкого господства.

Гнет турецкого султана-халифа и использование им ислама в политических целях особенно усилились в XVIII в., когда начался распад Османской империи. Видимо, этим объясняется и то, что такого рода «протестантские» выступления получают широкое развитие в исламе именно в тот период в странах, тяжело переносивших иго турецких завоевателей¹³¹.

Вместе с тем ваххабизм, как и всякое религиозное учение, дает неправильное объяснение явлений природы и общественной жизни и содержит немало непоследовательностей и противоречий. В самом деле, разве есть какая-нибудь принципиальная разница между паломничеством в Мекку — хаджем и паломничеством в Медину, Кербелу, в любое другое место, к почитаемому храму или гробнице святого? И то и другое, как правило, — пережиток старых многобожных культов, идолопоклонства и т. п. Между тем, по ваххабизму, хадж в Мекку богоугоден, а паломничество к святыням Медины или Кербелы — «ширк», многобожие, грех. Пережитками древнеарабского многобожия являются

¹³⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.

¹³¹ Не лишено вероятия также предположение о возможности влияния на такие выступления в исламе европейского протестантизма, в противоположность католицизму, воздействовавшему на дервишизм, в котором консервировались средневековые формы мусульманского культа. «Едва ли случайно», писал акад. Бартольд, — дервишизм сохранил свою жизнеспособность именно в близкой к Испании северной Африке. Столь же возможно, хотя и не доказано, что на движение против дервишизма, культа пророка и святых имел некоторое влияние английский протестантизм, для которого католличество в то время было идолопоклонством. Англичане еще в XVII в. имели факторию в Алеппо и в 1680 г. заключили договор с пашой Триполи» (В. В. Бартольд. Ислам, Пг., 1918, стр. 83).

и такие установления ислама, признанные ваххабитами за обязательные для верующих, как праздник жертвоприношения (ид аль-адха) или праздник окончания поста — ид аль-фитр (см. гл. IV, 1). Противоречивы и некоторые другие положения ваххабизма, например, с одной стороны, утверждение, что верующие вольны иметь свое мнение о сущности учений Корана, а с другой — указание, что выражения этой книги вроде «бог сидит», «руки бога» надо понимать в буквальном, а не в переносном смысле, хотя людям и не «открыто», как их понимать, и т. д.¹³²

В XIX в. в результате неравной семилетней войны (1811—1818) с выполнявшим волю турецкого султана египетским пашой Мухаммедом Али, а также в результате последовавшей за этим борьбы с английскими колонизаторами ваххабитское государство было разрушено. Турецкий султанат захватил Хиджаз и Асир, а англичане установили протекторат над княжествами у Персидского залива. Лишь к 1902 г. династия Саудитов, постепенно приспосабливая ваххабизм к своим интересам, возродила свою власть. В 1912 г. для поощрения перехода бедуинов к оседлости образуются ваххабитские земледельческие общины — хиджры, члены которых именуется «братьями» (ихванами) и обязаны исполнять суровые требования своей религии. За гоным выполнением этих требований наблюдают низшие духовные лица ваххабитов — мутава. В 1915 г. Англия, назначив небольшую ежегодную субсидию неждскому эмиру и главе ваххабитов Ибн-Сауду, добилась от него согласия не чинить препятствий ее протектората на Аравийском полуострове. Но эта мера не дала Англии желаемых результатов. К середине 20-х годов Саудиты подчинили себе большую часть Аравии, в том числе королевство Хиджаз и княжество Шаммар, на которые пыталась опереться Англия; в 1932 г. Саудиты возглавили арабское Саудовское государство. Король Саудовской Аравии одновременно является имамом — религиозным главой ваххабитов.

После того как в 1924—1925 гг. Саудиты завоевали Хиджаз, где находятся Мекка и Медина, ими была

¹³² Позднее, в связи с новым огосударствлением ваххабизма, происшедшим в XX в., всякая самостоятельность суждений верующих стала попросту подавляться. Глава ваххабитов в 1929 г. заявил, что «народные массы не могут заниматься толкованиями вопросов религиозного характера. Это — задача богословов (улемов), имеющих и качестве руководства Коран и предания пророка Мухаммеда».

основа «Лига охраны веры и нравственности», ставившая целью направить Хиджаз по «истинному пути» ваххабизма. Эта Лига в начале 1928 г. издала обязательные правила, из которых видно, как, борясь против обожествления пророка Мухаммеда и ряда обрядовых церемоний, ваххабизм заботится об укреплении и приспособлении ислама к условиям нового времени¹³³. Были приняты также меры к поддержанию и возможно более широкому развитию паломничества в Мекку (см. гл. IV, 2).

Из других мусульманских сект и течений нового времени наибольшую известность получили бабизм и его позднейшее ответвление — бехаизм.

Бабизм возник и распространился в 40-х годах XIX в. в Иране, в период массовых демократических восстаний, направленных против шахского самодержавия и начавшегося закабаления страны иностранными, особенно английскими, капиталистами. Основатель секты сейид¹³⁴ Али Мухаммед (Али Мохаммед) родился в 1820 г. в семье торговца бумажными тканями и в молодые годы стал последователем шиитского реформистского толка шейхитов, отражавшего интересы иранского купечества. К шейхитам был благосклонен Фатх Али-шах (1797—1834), искавший силу, которая противостояла бы возросшему влиянию высшего шиитского духовенства, ущемлявшего его власть. В 1843 г. умер глава шейхитов сейид Казем, не оставив после себя официального преемника. На следующий год сейид Али Мухаммед, как шейхит, проповедовавший о скором пришествии махди — мусульманского мессии, объявил себя Бабом, т. е. Дверью, или, иначе, Вратами откровения, через которые людям откроется новая вера и объявится махди. Общественное неустойство того времени представляло благодатную почву для ожидания близких социальных перемен; идея же пришествия махди могла подогреваться мыслью об истечении тысячелетия со времени исцезновения двенадцатого шиитского имама Мухаммеда

¹³³ Подробно об этих правилах и других установлениях ваххабитов см.: Л. Климович. Курбан-байрам. Праздник жертвоприношения и паломничество мусульман в Мекку. М., 1933, стр. 45—65; он же. Праздники и посты ислама. М., 1941, стр. 75—87; Н. И. Прошин. Движение икхванов в Аравии (1912—1930). — Сб. «Арабские страны» (Уч. зап. Ин-та народов Азии, т. XXII), М., 1960, стр. 61—71.

¹³⁴ Сейид — мусульманин, возводящий свою родословную к пророку Мухаммеду и его потомкам от дочери Фатимы и халифа Али,

Мунтазара (260—1260 гг. по хиджре или 873/874—1844 гг. н. э.). В 1847 г. Баб-сейид Али Мухаммед объявил себя махди; основные положения его учения были изложены им в книге «Бейан» («Откровение»), написанной в подражание Корану. «Ахл-и бейан» — «люди бейана» — так называли себя бабиды.

Согласно учению Баба, эпохи предшествующих пророков — Моисея, Иисуса, Мухаммеда, последовательно сменявшие одна другую, уже миновали. Отжили свой век Коран и шариат, их призван заменить «Бейан». Причиной несчастий и несправедливости, испытываемых людьми, по учению Баба, являются светские и духовные власти — хакимы и улемы, отстаивающие старые порядки. В учении Баба, выражавшем прежде всего недовольство торговых слоев Ирана произволом шахской власти и феодалов, которые допустили широкое проникновение в страну иностранного капитала, большое место заняло и древнее представление о том, что все люди по своей природе равны друг другу. Но бабидское «святое царство», в близкое наступление которого веровали сектанты, прежде всего должно-де установиться только в пяти провинциях Ирана; жить там уготовано одним бабидам. Остальные, в том числе иностранцы, не принявшие «Бейан» как истину, будут изгнаны, а имущество их конфисковано и распределено между бабидами.

Антифеодалная направленность учения Баба и особенно его последователей (муллы Мухаммеда Али Барфарушского, проповедницы Куррат аль-Айн и некоторых других) в известной мере отвечала чаяниям и ожиданиям народных масс, стремившихся освободиться от феодального гнета, жить в обществе, где не будет неравенства и угнетения человека человеком. Но выражены эти мысли были в расплывчатой форме религиозных поучений. Гораздо большую определенность имели требования, связанные с защитой интересов торговцев, местной буржуазии. В числе их были требования, касающиеся налогов, денежной системы, разрешения взимания процентов ростовщиками и другие. Для наискорейшего опознания следующего за Бабом пророка, по словам главы бабидов, надо развивать пути сообщения, телеграф и почту, печатать, вводить новые методы преподавания и т. п. Характерно также, что до 1848 г. Баб пытался найти поддержку в правящих кругах, и, лишь не получив ее, его ученики обратились с призывами к демо-

кратическим слоям. Между тем в условиях отсталой страны, где созрело широкое недовольство существующим строем, как это было в то время в Иране, оппозиционные учения Баба стали быстро распространяться среди городского и сельского населения.

Выступая против установлений ортодоксального ислама, выраженных в шариате, бабизм допускал ряд послаблений в области обрядности, в частности считал необязательным ношение женщинами ритуального покрывала — чадры.

В конце 40-х и начале 50-х годов прошлого столетия бабидские учения придали религиозную окраску широким антифеодалным восстаниям крестьянства и демократических слоев городов Ирана, с необычайной жестокостью подавлявшихся шахскими войсками. Против восставших, которые в отдельных местностях пытались даже отменить частную собственность, установить общность имущества и равенство людей перед законом, высшие круги шиитского духовенства объявили священную войну — джихад. Арестованный Баб по приказу шаха в июне 1850 г. был расстрелян.

После кровавого подавления бабидских восстаний в условиях политического преследования секта бабидов ушла в подполье; лишь немногим бабидам удалось бежать за пределы своей страны. В то же время — во второй половине XIX в. — в Иране, Турции и других странах Ближнего Востока получает развитие бехизм, в учении которого находят отражение интересы компрадорской буржуазии — представителей местного торгового капитала, ставших посредниками иностранных капиталистов.

Первоначально бехизм возник в Ираке, в то время находившемся под властью турецкого султана, в среде бабидов, бежавших из Ирана от преследований шахского правительства. Основатель этой секты Мирза Хусейн Али (1817—1894), по прозвищу Бехаулла («Блеск божий»), являлся одним из учеников Баба. Но он отказался от всего демократического, что содержалось в движении бабидов. В его учении отразился страх торговых кругов перед размахом антифеодалного движения в Иране, окрашенного в религиозный цвет бабизма. Бехаулла проповедовал смирение и отказ от борьбы. «Лучше быть убитым, чем убивать», — учил он.

Основные положения бехизма высказаны в составленной Бехауллаой около 1872 г. «Священной книге» —

«Китабе акдес», предназначенной заменить Коран и «Бейн» Баба. Бехаулла сочинил и особые послания — лаухи.

Согласно «Китабе акдес», все люди — братья и классовая борьба недопустима. Бехаулла настаивал: «Не следует никому противиться тем, которые правят рабами (бога). Предоставьте им то, что у них есть...». В период, когда народные движения, направленные против английских колонизаторов, проходили под лозунгами борьбы с неверными, Бехаулла проповедовал терпимость к другим религиям. По его учению, «суть служения богу-истине» заключается в «занятии каким-либо делом, или ремесленным, или промышленным и тому подобным»¹³⁵. Поскольку же торговцы и промышленники были стеснены существующим в исламе официальным запрещением взимания процентов, ростовщичество, то в особой «скрижали» — лаухе «Восходы» («Ишракат») Бехаулла возвестил, что «денежный рост... считается разрешенным (хелаль), угодным и чистым». Бог, говорится дальше в этом лаухе, «разрешил процент, как он раньше запретил его»¹³⁶.

Учение бехизма о всемирном братстве, которого можно достичь мирным путем, ограждало интересы компрадоров. Преемник Бехаулла Абдул Беха (1844—1921) запрещал забастовки, требовал от рабочих повиновения.

В 1919 г. Абдул Беха опубликовал на многих языках открытое «Письмо в Центральную организацию прочного мира», в котором изложил космополитические и пацифистские положения своего учения «о единстве мира гуманистичности», а также о том, как «должно следовать политике бога». Пропагандируя учения Бехаулла, Абдул Беха отрицал возможность преобразования общества революционным путем, предлагал держаться лишь «учения о добровольном разделении имущества»¹³⁷. Призывы Абдул Беха являлись по существу соглашательством, направленным к увековечению неравенства, сохранению общества, разделенного на антагонистические классы.

После второй мировой войны вожаки бехизма особенно усилили космополитическую проповедь об отказе от

¹³⁵ «Китабе акдес», ст. 70. По изд. А. Г. Туманского, СПб., 1899 (Записки Академии наук, VIII серия, по историко-филологич. отд., т. III, № 6), текст — стр. 5—6, перевод — стр. 8.

¹³⁶ Восход девятый. — Там же, текст — стр. 80, перевод — стр. 86.

¹³⁷ Абдул Беха. Письмо в Центральную организацию прочного мира. Париж, 1921, стр. 5 и 8.

государственных границ, национальной независимости и суверенитета и призывают к образованию «единого мирового государства». Эта проповедь имеет целью закрыть глаза людям на то, что в результате второй мировой войны произошло дальнейшее углубление общего кризиса капитализма, что капитализм как система утратил свое господствующее положение в мире, а социализм стал мировой системой. Беханские рассуждения о всеобщих «планирующих» органах (как и их учения о всемирном «верховном суде», «доме справедливости») служат интересам империалистических кругов, особенно США с их планами распространения пресловутого американского образа жизни, установления мирового господства и т. п. Не случайно основу «мирового языка», которым будут заменены национальные языки, по учению бехаистов, должен составить язык англосаксов.

Космополитические тенденции бехаизма в условиях краха колониальной системы и подъема национального самосознания народов Азии и Африки не могли не привести к известной потере им своих приверженцев в ряде стран Востока. Современные бехаисты по существу почти повсеместно поставили себя как бы вне остальных мусульманских организаций. Это вынуждены признать теперь и авторы выходящих в США исламоведческих органов, в которых пишется о «благоразумии» бехаистов. «Сегодня,— утверждает один из них, Р. Н. Фрай,— бехаисты не признаются как религиозная группа шиитов. Фактически их игнорируют, так же как арабы государство Израиль»¹³⁸.

Бехаистская литература в настоящее время издается в штате Иллинойс (США) и в Штутгарте (ФРГ)¹³⁹.

Распространению бехаизма в странах Западной Европы и Северной Америки, наряду с его космополитизмом, используемым колонизаторами, способствовало также то, что эта секта во многом отказалась от характерной для ислама обрядности. По заявлению Абдул Беха, в религии «обрядная и законодательная сторона второстепенна»¹⁴⁰. В «Ки-

¹³⁸ R. N. Frye. Islam in Iran.— «The Muslim World», vol. XLVI, 1956, № 1, p. 12.

¹³⁹ Отрывки из бехаистской литературы включены даже в такого рода издания, как антология «Islamische Geisteswelt» (Herausgegeben R. Jockel. Darmstadt und Genf, 1954, S. 288—293).

¹⁴⁰ Абдул Беха. Речь, произнесенная в Сан-Франциско, в еврейской синагоге 12 октября 1912 г. 1918; персидский текст — стр. 6, перевод — стр. 5.

табе акдес» и в посланиях Бехаулы содержится резкая критика суфийских форм «постижения» бога, их радений, сопровождающихся самоистязаниями, и т. п. В лаухе «Али», например, читаем: «Некоторые из людей, которые имеют притязание на (по терминологии суфиев.— Л. К.) пыл, влечение, страсть, привлечение и тому подобное, пусть явятся в Багдад в текие Кадира (т. е. дервишескую обитель ордена шейха Абд-аль-Кадира Джилани, или, иначе, Гиляни.— Л. К.) и (там) пусть посмотрят и одумаются... Среди собравшейся там толпы... находятся люди, которые в продолжение более четырех часов непрерывно бьются о камни, землю и стены, чуть не до смерти; затем они падают в изнеможении и в продолжение двух часов не проявляют никаких признаков жизни. И таким деянием снй приписывают значение чудес. Поистине, бог отрекается от них, и мы с ними не имеем ничего общего...»¹⁴¹.

Но бехаизм, как суфизм и вообще ислам, связан с культом священного человека, в роли которого в этой секте выступают прежде всего Бехаулла и его сын Абдул Беха; их культ содержит известную обрядность. В частности, уже в «Китабе акдес» говорится о празднике первого числа месяца ризвана в память провозглашения Бехаулой себя пророком, а также о «памятнике к дому» (хадж аль-бейт) в Акке, где жил Бехаулла (а затем и Абдул Беха), предписываемом всем бехаистам, «кроме женщин»¹⁴².

В дореволюционной России бехаизм получил некоторое распространение и наряду с бабизмом оказал влияние на развитие мусульманского сектанства. Появилась в России и соответствующая литература, вроде изданной в Саратове в 1908 г. книжки А. Байгушева «Очерки мусульманского раскола. Татарский пророк», излагающей религиозные взгляды крупного торговца мануфактурой А. М. Курамшина, который объявил себя пророком.

Этическая сторона бехаизма, как и учение другой мусульманской секты, возникшей в пореформенное время среди татар,— ваисовщины («Староверского общества мусульман Ваисовского божьего полка»)¹⁴³, находила поддержку у Л. Н. Толстого, охарактеризовавшего в 1909 г.

¹⁴¹ «Китабе акдес», Лаух Али, текст — стр. 56, перевод — стр. 59.

¹⁴² «Китабе акдес», ст. 69 и 177.

¹⁴³ Об этой секте см. Л. Климович. Ислам в царской России, стр. 149—169, 381—383.

эти секты как «движение вперед магометанства к освобождению от мертвых внешних форм»¹⁴⁴.

В нашей стране бехаистская секта не имеет питательной почвы для широкого развития своей пропаганды. Но в период нэпа и примыкающие к нему годы она проявляла большую активность, при этом далеко не только в религиозной области. Так, по сообщению ТАСС из Ашхабада от 12 января 1930 г., «обнаружено, что крупнейшая сектантская организация бехаистов (имеющая большое распространение на Востоке, в особенности в Персии) занималась ростовщичеством и субсидированием торговцев. Совет бехаистов в Ашхабаде производил нелегально обычные банковские операции, присваивая себе прибыль. Совет принимал ценности от несовершеннолетних, родители которых умерли, выдавал им проценты, деньги же передавал торговцам».

В послевоенное время печать Ближнего Востока неоднократно публиковала сведения о спровоцированных расприх и даже кровавых столкновениях между бехаистами и шиитами. Эти события имели место, например, в 1948 г. в Мараге, Резайе, Дуруде, Шахруде и некоторых других городах Ирана. Весной 1952 г. подобное столкновение, по сообщению газеты «Дад», произошло в Ардакране. Такие распри обычно организуются в целях отвлечения внимания трудящихся от жизненно важных вопросов для того, чтобы утопить национальные и социальные требования народа в болоте религиозных схоластических споров. «В мае 1955 года по приказу генерал-губернатора Тегерана была проведена большая кампания против бехаистов, занимавших ответственные посты в государственном аппарате, и их тегеранские храмы были разрушены»¹⁴⁵.

Пример бехаизма позволяет понять, куда скатываются отдельные из новейших течений в исламе. Этот пример также показывает, как главари мусульманских сект совместно с компрадорскими кругами идут на сговор с колонизаторами. В этом отношении у вожаков бехаизма много общего

¹⁴⁴ «Письмо Льва Николаевича Толстого к г. М. М. Крымбеку». — Ж. «Мусульманин», Париж, 1910, № 19, стр. 412; А. Н. Толстой. Полное собр. соч., т. 79, 1955, стр. 120—121. В комментарии к Полному собр. соч. ошибочно утверждается, будто это письмо впервые опубликовано в т. XX Сочинений А. Н. Толстого, изданном в 1911 г.

¹⁴⁵ Bözörg Alavi. Das Land der Rosen und der Nachtigallen. Kreuz und quer durch Iran. Berlin, 1957, S. 75.

с Ага-ханом, лидером исмаилитов. Другим примером может служить Мирза Гулям Ахмед — основатель секты ахмедий в Индии. Этот религиозный вождь, выдававший себя за появившегося «в духе и силе» Иисуса и махди (мессию) для седьмого тысячелетия со дня «сотворения мира», одновременно прославлял «благожелательность британского управления».

В угоду колонизаторам Мирза Гулям Ахмед пропагандировал свои взгляды не только в сочинениях на арабском языке, но и в журнале «Review of Religions», издававшемся в Лагоре с 1902 г.

Как отмечал Мухаммед Хамидулла, «Ахмед был первым в наше время, кто организовал исламские миссии за границей, получившие значительный успех как в Европе, так и в Америке. Ежемесячник „Islamic Review“ в Уокинге (Англия) издается уже в течение 41 года. Есть и другие печатные органы в Америке; они имелись также в Германии»¹⁴⁶.

Взгляды вождя ахмедийцев были во многом близки высказываниям реакционного феодала из индийских мусульман сейида Ахмед-хана (1817—1898), выдвинувшего исторически неверный взгляд, будто мусульмане Индии составляют одну нацию. Эта идея, как и призывы сейида Ахмед-хана к мусульманскому «возрождению» под британской эгидой, объективно была направлена против национально-освободительного движения индийцев, помогала английским колонизаторам в их политике «разделяй и властвуй», политике удушения народов Индии. Не случайно весьма благоприятные отзывы о доктрине сейида Ахмед-хана, как и о секте ахмедий, не раз появлялись в буржуазной западноевропейской печати; подобный характер носят и отзывы в Западной Европе на подготовленные и субсидированные ахмедийцами переводы Корана на английский и немецкий языки (см. гл. II, 4). В журнале «Der Islam» в 1953 г. об ахмедийцах писалось как о «единственной преуспевающей новой секте ислама»¹⁴⁷. Она проникла и в Африку. Так,

¹⁴⁶ Muhammad Hamidullah. Cultural and Intellectual History of Indian Islam. — «Die Welt des Islams». N. S., Vol. III, 1954, № 3—4, S. 140—141. «Islamic Review» выходит и в настоящее время.

¹⁴⁷ Слово E. Kiingmüller'a в ж. «Der Islam» (Bd. 31, 1953, Heft 1, S. 119). Не следует смешивать ахмедийцев с последователями сейида Ахмеда (1786—1831), обычно именуемыми «сектой индийских ваххабитов». Последние участвовали в движении, направленном

«с тридцатых годов XX в. в городах Гвинейского залива интенсивно распространяется ахмадийя, занесенная сюда из Пакистана»¹⁴⁸.

Сектантские выступления происходят нередко также под знаком проповеди пришествия махди, причем в числе сектантов находятся участники крестьянских движений, направленных против европейских колонизаторов. Так было, например, в горах Сирии, в Верхнем Джебеле, где крестьяне боролись против гнета французского империализма, получившего в 1920 г. мандат на Сирию и оккупировавшего его территорию. В то время с проповедью близкого наступления «конца света» и появления махди среди шиитской секты нусайритов, почитающих Али как воплощенного бога (почему их называют также аяли, алавитами), выступил юноша Сулейман, до перенесенной им тяжелой болезни бывший пастухом в Джубат-Бургале, в самой нищей местности самого бедного района Верхнего Джебеля. Среди местных крестьян в то время развивалось повстанческое движение, направленное против оккупационного режима. Видимо, именно это заставляло крестьян собираться на тайные сходки и даже «браться за оружие»; две деревни — Шатха и Блатт — отказались платить налоги. Благодаря пророчествам Сулеймана движение крестьян получило религиозную окраску. Поэтому, «чтобы быстрее покончить с этим движением», пишет французский географ Жак Велерс, — джубатский пророк был арестован уездным офицером французской разведки и передан в руки судебных властей Латакии. Пророк вместе со своими главными последователями пробыл несколько месяцев в тюрьме»¹⁴⁹.

Арест Сулеймана не остановил движения, которое перешло и в другие районы. Однако торжественно встреченный после своего освобождения «пророк» изменил своим последователям, перейдя на сторону феодальных кругов. «Пастушонок стал важным лицом. Он женился на дочери одного из главных шейхов района... Отныне остепенившийся молодой наби (пророк. — Л. К.) спускается с неба

ном против английского господства и освящаемых ортодоксальным исламом феодальных порядков.

¹⁴⁸ Sz. Chodak. Systemy polityczne «czarnej» Afryki. Warszawa, 1963, str. 145, prz.

¹⁴⁹ Ж. Велерс. Крестьяне Сирии и Ливана. Сокращ. пер. с франц. Я. И. Серебрянского, ИЛ, 1952, стр. 297.

212

на землю. Чудеса прекращаются, пророчества становятся благоразумнее. Последователи первых времен исчезают или удаляются в тень; учитель проявляет даже особую строгость к нищенствующим шейхам. Новая секта отныне довольствуется проповедью возврата к ортодоксальным обрядам алавитской религии... Приношения деньгами, скотом, землями неперестанно стекаются к нему; его владения расширяются, его стада множатся; он взимает налог с торгового оборота, в особенности с ароматного табака. Джубат-Бургаль становится маленькой столицей. Сулейман строит себе там резиденцию на европейский манер — железобетонную виллу, а чтобы легче к ней добираться, проводит силами своих последователей, несмотря на все трудности рельефа, автомобильную дорогу через горы. Число его приверженцев, говорят, превышает 40 тыс.»¹⁵⁰ Сулейман становится одним из богатейших и знатнейших духовных властителей Джебель-Ансария.

Таким образом, в судьбе пророка XX в. немало общего с махди прошлых столетий, которые, добившись власти, не раз изменяли тому народному движению, на грёбне которого они получали возможность подняться из неизвестности.

Этим мы ограничим обзор направлений, течений и сект ислама, общее число которых исчисляется многими десятками. Как мог при этом хотя бы частично убедиться читатель, все эти направления, течения и секты отнюдь не постоянны: с течением времени каждое из них подвергается существенным изменениям. Отличия в учениях и культовых установлениях большинства направлений, течений и сект в разных местах их распространения возникли главным образом под воздействием местных религиозных верований, например зороастризма и христианства на Ближнем Востоке, индуизма и других культов в Индии, конфуцианства в Китае. Словом, ислам — религия синкретическая и сложная; терминология «мир ислама», «мусульманский мир», «мусульманские народы» и тому подобная, до последнего времени широко используемая в печати, даже применительно к религиозным вопросам условна, она завуалирует особенности, присущие направлениям и сектам ислама.

¹⁵⁰ Ж. Велерс. Крестьяне Сирии и Ливана, стр. 297—299.

Глава четвертая

ОБРЯДЫ, ПРАЗДНИКИ, ПОСТЫ
И КУЛЬТ СВЯТЫХ В ИСЛАМЕ

1

В исламе существует сложная обрядность. По мусульманскому учению, верующие должны не только признавать положения догматики ислама (т. е. верить в единство бога, посланничество Мухаммеда и божественность миссии других пророков, в существование ангелов и чертей, предвечность Корана, в рай и ад, воскресение мертвых и в последний день и т. д.), но и совершать пять раз в сутки молитву, платить религиозные подати, соблюдать посты и праздники, предпринимать паломничества и выполнять другие обряды и обычаи. Как и в религиях древнего Востока, доказать свою принадлежность к исламу верующий может прежде всего своим участием в жертвоприношениях и процессиях, выполнением подробных предписаний относительно приема пищи, омовений и т. п.

Предписания и запреты, содержащиеся в своде мусульманских законов — шариате, составлены так, чтобы опутать всю жизнь верующего, поставить его под «духовный» контроль ислама и его проповедников. Каждый час жизни верующего, каждый его поступок строго регламентирован. В шариате, например, говорится, как нужно вставать с постели и молиться, умываться, есть, держать себя с другими членами семьи, заключать сделки, убивать дичь на охоте. К этому же направлены разные «Приличия мудрых» (или благочестивых: «Адаб ас-салихин») и иные религиозные сочинения, пытающиеся определить все поведение верующих. В этих сочинениях не забыта ни одна интимная сторона жизни человека, указывается даже, как надо выполнять супружеские обязанности, как отправлять естественные потребности и т. п.

Все возможные действия и поступки людей разделены богословами ислама на особые разряды: обязательные и

подлежащие строгому выполнению — фард и ваджиб; рекомендуемые — мандуб или мустахабб; дозволенные — джаиз или мубах; неодобряемые — макрух; дурные, но не наказуемые — кябих; развращающие и губительные, которые могут быть наказаны, — муфсид; запрещенные и подлежащие наказанию — харам. Мусульманин, говорится в шариатских книгах, должен делать все лишь «во имя Аллаха». В пример верующим ставят, в частности, главу одного из шариатских толков (мазхабов) Ахмеда ибн-Ханбали (780—855), который будто бы не ел арбуза лишь потому, что не нашел в Коране и священном предании (сунне) сведений, ел ли когда-либо арбуз пророк Мухаммед.

Развитие в странах распространения ислама свободомыслия и атеизма, естественных и точных наук, изобразительных искусств и музыки, многочисленные выступления трудящихся этих стран против насилия властвовавших над ними султанов и халифов, ханов и беков говорят о том, что исламу и его проповедникам никогда не удалось достигнуть полного и безоговорочного контроля над людьми, подчинения их нормам шариата. Но все же ислам оказал сильное влияние на разные стороны жизни общества. Порой и теперь встречаются люди, которые каждый свой поступок сопровождают словами, подчеркивающими их подчиненность установлениям религии: делают-де они только то, что желает Аллах (ма ша'а лла) или если Аллаху это угодно (ин ша'а лла). В числе этих людей встречаются и такие подражатели Ибн-Ханбали, которые, например, отказываются белить свои дома потому, что не находят в предании указания на то, что пророк Мухаммед жил в побеленном доме!

Отдельные течения ислама (вроде суфизма) предлагают верующим (муридам) согласовывать каждый их поступок со своим духовным наставником. «Ишущий (мурид), — наставлял муридов шейх Абдулхаалик Гиждуванский (ум. в 1179 г.), — не может совершать без разрешения шейха ни одного поступка... Лишь с разрешения шейха он приступает к пище и к питью, одевается и спит, получает и отдает»¹.

¹ «Маслак аль-арифин». Рук. № 80а коллекции В. Л. Вяткина. См. А. А. Молчанов. Собрание восточных рукописей В. Л. Вяткина и марксистское изучение дервишеской литературы. — «Труды Гос. публичной библиотeki УССР», т. 1, Ташкент, 1935, стр. 55.

Все эти строгие требования связаны в исламе с учением о мусульманской исключительности, с противопоставлением правоверных неверным, с сохранением в исламе характерного для религий древнего Востока «отделения человека от человека», по которому люди разных вер не могли вместе ни есть, ни пить, ни заниматься совместно тем или другим делом. «...Ислам,— писал Ф. Энгельс,— сохранил свою специфически восточную обрядность, сам ограничил область своего распространения Востоком и Северной Африкой, завоеванной и вновь заселенной арабскими бедуинами. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе же нет»². Эти же установления ислама, сохранившие систему «отделения человека от человека» и закрепляющие религиозную обособленность мусульман, были использованы политиками империалистических держав для превращения некоторых стран Востока в колонии.

Большинство обрядов и обычаев ислама заимствовано из старых доисламских культов, но в исламе они получили новый социальный смысл. Например, обычай ежесуточной пятикратной молитвы (салат, намаз) заимствован исламом из существовавшей в Иране и некоторых других странах Востока древней религии — зороастризма³, а мусульманский традиционный пост в месяце рамадане, или рамазане (саум, ураза, орудж), праздник окончания поста (ид аль-фитр, ураза-байрам, орудж-байрам) и праздник жертвоприношения (ид аль-адха, курбан-байрам) вместе со связанным с ним обычаем паломничества в Мекку (хаджж) перешли из религий, распространенных в древней Аравии. Курбан-байрам, ураза и ураза-байрам относятся к тем обрядам и обычаям, которые возникли в седой древности, когда человек был беспомощен перед силами природы и, завися от них, слепо верил, что колдовскими действиями он сможет задобрить злых духов и богов, обеспечить приплод скота и урожай злаков. В исламе эти древние верования были пронизаны чуждой и враждебной трудящимся классовой идеологией, направленной к тому, чтобы обезвоить и обезличить человека.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 313.

³ До этого заимствования в исламе исполнялось три молитвы, т. е. то же число, что и в религиях доисламской Аравии. Трижды, а не пять раз в день, совершают молитву некоторые мусульмане-зейдиты, живущие в Йемене, а также сектанты али-нахи и бежиты.

К установлениям, заимствованным исламом из древних арабских культов, относится и такой вредный обычай (суннат), как ритуальное обрезание. По-видимому, он возник в первобытнообщинном обществе как один из посвященных обрядов, которым знаменовался переход юноши в старшую возрастную группу рода. Подобные мучительные обряды (не только обрезание, но и выбивание зубов и другие телесные повреждения), связанные с испытанием мужества юношей, существовали у древних арабов, так же как и у африканцев, австралийцев и других народов в эпоху их первобытного развития.

В исламе, как и в иудаизме, обряд обрезания получил новое истолкование; он является внешним признаком религиозной принадлежности и тем самым служит целям обособления мусульман от людей других вер, внушает верующим фанатическую идею о мусульманской исключительности. Этот обряд обычно совершается в антисанитарных условиях и часто вызывает нагноения и заражения, болезненно отзываясь на психике ребенка, калечит его духовно и физически.

Ничего, кроме вреда, не приносят и пиршества, устраиваемые по поводу обрезания. Требуя больших расходов, они и в прошлом часто становились причиной разорения и закабаления бедняков-крестьян, вынужденных для устройства обрядового пиршества (туя, «туя с цветком» — «туи гулдор») одалживаться у баев, кулаков-мироедов.

То, что этот обычай является пережитком установлений первобытнородовой общины, подчеркивается, в частности, сохранившейся в некоторых местностях практикой созыва на пиршества по случаю обрезания всех односельчан. В Ленинабадском районе Ленинабадской области Таджикской ССР, «в Кыстакозе, например, на семейные празднества по поводу обрезания сына или свадьбы и сейчас еще приглашают часто очень большое число гостей, независимо от того, являются ли они родственниками организаторам празднества или нет. Иногда на туй приглашается все взрослое население Джуйбара⁴, в котором проживает организатор туй (сохиби туй), а иногда даже население все-

⁴ Джуйбар — оросительный канал. В Чкаловске (Кыстакозе) так назывались четыре части селения, каждая из которых была расположена по течению питавшего ее земли оросительного канала.

го поселка»⁵. Известны случаи, когда такие щедрые пиришества (суннат туйи), сопровождающиеся разгулом, на несколько дней отрывают людей от общественно полезного труда. Так, газета «Правда Южного Казахстана» 1 декабря 1957 г. сообщала о том, как один из туев (тоев) по случаю обрезания, проведенный «в горячие дни уборки хлопка... длился шесть дней», а другой, организованный в разгар хлопкоуборки, затянулся более чем на неделю. Иногда на такого рода пиришества расходовались даже колхозные средства.

3 августа 1954 г. в газете «Дагестанская правда» было опубликовано сообщение о случае, имевшем место в Махачкале, когда в результате ритуального обрезания ребенок получил заражение крови и погиб через два дня после этой «операции». В 1956 г. подобный случай произошел в Павлодарском районе Павлодарской области Казахской ССР, где от заражения крови, возникшего вследствие обрезания, умерло двое мальчиков, сыновей чабана.

Тридцатидневный пост месяца рамадана (рамазана) восходит к доисламским обрядовым установлениям древней Аравии, исполнявшимся, вероятнее всего, в наиболее жаркий летний месяц. Отсюда, видимо, и название месяца «рамадан», происходящее от арабского слова «рамад», что означает палящую жару, знойное время.

Лето в Аравии, особенно к его концу, — тяжелое в хозяйственном отношении время года, когда запасы продовольствия кончались, а нещадно палящее солнце выжигало подножный корм для скота. Этот период вынуждал древних арабов к известному воздержанию в пище и к перенесению значительной части хозяйственных дел на более прохладную часть суток — вечер и ночь⁶. В этот же период

⁵ Н. Н. Ершов. Туй гулдор у кыстакозских таджиков. — Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова (Труды АН ТаджССР, т. XVIII), 1953, стр. 88.

⁶ Не случайно и у Майдаи находим наставление арабов: «Совершай твой путь при луне» (Meidani. Arabum proverb. Ed. G. W. Freytag, 1838, t. I, cap. XII, № 27). Интересно в этой связи также наблюдение И. Гольдциера: у земледельцев исчисление времени принято по дням, а у пастухов и кочевников — по ночам. «Это видно», — отмечает венгерский акад. Имре Тренчени-Валдапфель, — и из арабского языка, выражающего расстояния между отдельными местностями числом ночей, необходимых для прохождения дистанции между ними. С этим тесно связаны и приоритет ночей не только у арабов, но и у древних евреев, который подтверждается и тем

древние арабы, верившие в добрых и злых духов и богов, устраивали, чтобы задобрить их, моления о неиспослании дождя⁷. Бодрствуя первую часть ночи, они молились своим богам и духам и, ожидая дождя, устанавливали запрет на принятие пищи и питья в течение дня. Сходные культовые установления существовали и у живших в Аравии сектантов — манихейцев и харранейцев⁸. Справлявшийся манихейцами тридцатидневный пост прерывался при каждом заходе солнца. Харранейцы, постясь, пили и ели только ночью; обязательство воздержания от питья и еды днем было связано у них с культом Луны.

Таким образом, требования мусульманского поста месяца рамадана, — предав себя мыслям об Аллахе, ничего не есть и не пить с раннего утра до наступления темноты, не вдыхать в это время никаких приятных запахов, не купаться и т. п., — в основном повторяют доисламские обычаи, определявшиеся прежде всего особенностями хозяйственной жизни древних арабов, низким уровнем производительных

что праздники начинаются не утром, а вечером» (И. Тренчени-Валдапфель. Общественный быт для двух мифов об Адаме. — «Acta Orientalia», t. I, fasc. I. Budapest, 1950, стр. 35).

⁷ Подобные моления (сааат аль-истиска, намаз-и истиска, худак) существуют и в исламе. Мусульманами они совершаются также в магических целях, чтобы вызвать дождь. При этом, как и в сходных старых шаманских обычаях, после моления и заклинания козы, овцы, коровы или, реже, лошади (или варки, жертвенной каши, а также лапши, которую едят присутствующие) кропят водой землю. Молодежь окатывает водой встречных, старается окунуть друг друга в речку, ручей, арык. Таким образом, повторяют старые колдовские приемы, когда люди веровали, что сходные вызовут сходное: вода, пролитая на землю, вызовет-де небесную влагу — дождь. Такие моления подчас проводятся не только в поле, у оросительных сооружений или на берегу реки, но и возле почитаемых гробниц мазаров.

Известны в исламе также моления против проливных длительных ливней, разрушающих жилища и дороги, размывающих и уничтожающих посевы. Эти моления — тоже пережиток древних времен, когда человек был бессилен в борьбе с природой и верил, что колдовскими действиями он задобрит злых духов.

⁸ Подобные обряды сохранились до нашего времени. Член-корр. АН СССР С. Е. Малов вспоминал: «Во время моего пребывания в конце апреля 1914 г. в г. Урумчи (в Китайском Туркестане) не сколько дней на базаре не было мяса. Оказалось, что из мясной (правительственных мест) вышел приказ наложить всем из себя пост на мясо по случаю бездождия. Этот обычай соблюдается как китайцами, так и тюрками» (С. Е. Малов. Шаманский камень китаец, так и тюрков. — «Советская этнография», 1947, № 1, стр. 153).

сил того общества, бессилием в борьбе с природой. Но установление предписаний поста месяца рамадана в исламе происходило постепенно, в течение многих десятилетий. Вот что говорят об этом арабские источники.

Аль-Вакиди (конец VIII — начало IX в.) сообщает, что в 14-м году хиджры (636 г.) «халиф Омар ибн-аль-Хаттаб постановил, что люди должны совершать так называемый аль-кийам фи-ль-масджид (т. е. произносить молитву ночью сообща, в мечети. — А. К.) в течение месяца рамадана в Медине, и передал тот же самый приказ всем представителям в провинциях»⁹. Историк XIII в. Ибн-аль-Асир прибавляет к этому: «И собрал верующих в пятницу под руководством Убейи ибн-Ка'ба»¹⁰. А автор IX—X вв., аль-Якуби, подтверждая то, что рассказал аль-Вакиди, добавляет, что Омар приказал Убейи ибн-Ка'бу и Тамиму ад-Дари руководить молитвами верующих; некоторые заметили ему, что пророк никогда не делал этого и что даже Абу-Бекр (халиф, 632—634) этого не позволял. На это замечание халиф ответил: «Если это нововведение, то нет нововведения более хорошего, чем это»¹¹.

Таким образом, старые арабские авторы говорят о постепенности усвоения исламом культовых установлений месяца рамадана. В 14-м году мусульманского летосчисления — хиджры — эти установления лишь начинали вводиться.

Интересные сведения об этом дает и историк XII в. Ибн-аль-Джаузи. Изложив рассказанное аль-Вакиди, он разъясняет: «В 14-м году хиджры халиф Омар предписал совершать аль-кийам фи-ль-масджид (ночную молитву) сообща в мечети в течение месяца рамадана и написал в разные провинции, приказывая мусульманам делать то же самое». Этот же историк приводит предание от Абд-ар-Рахмана ибн-Абд-аль-Кари, по которому сопровождаемый им «халиф Омар вышел в обход в одну из ночей месяца рамадана и заметил, что люди молились в мечети уединенно, отделившись друг от друга. Это вызвало у халифа

мысль: „Если мы их соединим под (руководством) одного чтеца, то это будет более удобно“. Тогда, — заключает Ибн-аль-Джаузи, — он соединил всех их (под руководством) Убейи ибн-Ка'ба. Приказ был отправлен в провинции»¹². А у мусульманского автора IX в. аль-Бухари после изложения вышеприведенной по Джаузи истории сказано об Абд-ар-Рахмане ибн-Абд-аль-Кари, что «затем он вышел с ним (т. е. с халифом Омаром. — А. К.) в другую ночь. И люди молились, следуя молитве своего чтеца. Тогда Омар воскликнул: „Какое хорошее нововведение! Эта (часть ночи) и та, которую проводят во сне без нее (т. е. не исполняя молитвы), превосходнее той части ночи, которую проводили бодрствуя“. Он намекал на (превосходство) последней части ночи, между тем (в прошлом) люди имели обыкновенно бодрствовать в первую часть»¹³.

Таким образом, введением мусульманских обрядов поста месяца рамадана установления древних арабов лишь несколько видоизменялись.

Древнеарабское происхождение поста месяца рамадана подтверждает и «праздник перерыва» — ид аль-фитр, или, иначе, ураза-байрам или ид ас-сагир, т. е. «малый праздник», который наступает в первый день следующего за рамаданом месяца шавваля. Почитание доисламскими арабами этого месяца как священного, так же как и принятие у них культовые церемонии, связанные с его почитанием, засвидетельствованы источниками.

Но в исламе, религии классового общества, пост месяца рамадана приобрел новый социальный смысл, стал служить интересам феодалов и купцов. Во время поста трудящимся внушалась мысль об их полной зависимости от бога и его «тени на земле» — халифа и других самодержцев. Мусульманский теолог Газали (ум. в 1111 г.), восхваляя культовые установления ислама, писал, что пост месяца рамадана — верное средство к усмирению страсти. Необходимость же соблюдать пост в месяце рамадане объяснялась тем, что будто в течение этого месяца Аллах при посредстве ангела Джебранля впервые передал пророку Мухаммеду в виде

⁹ Tabari. Annales. Ed. M. G. De Goeje, I, p. 2377. — «Annali dell'Islam». Compilati da Leone Caetani, vol. III (Seconda metà), Milano, 1910, p. 443.

¹⁰ Ibn-al-Athir. Chronicon, t. II, Ed. Ç. J. Tornberg, p. 380. — Ibid.

¹¹ Al-Ya'qubi. Historiae, t. II. Ed. M. Th. Houtsma, p. 159. — Ibid.

220

¹² Gawzi, I, fol. 14, v. Словом «чтец» здесь и в следующей цитате передано арабское «кари», которое у А. Каззани, и угодю традиции, подменено словом «имам» («Annali dell'Islam», vol. III, p. 444).

¹³ Аль-Бухари. Ас-Сахих, гл. 31 («Китаб салях таравих»). Изд. буласское, 1289 г. хиджры, I, стр. 260. Ср. Малик и Би-Анас. Аль-Муаватта. Каир, 1280 г. хиджры, I, стр. 47. — «Annali dell'Islam», vol. III, p. 444.

откровения Коран. Распространяя эти легенды, мусульманское духовенство и в наши дни призывает к усиленному «постижению» Корана в дни месяца рамадана.

Конечно, большинство мусульман не понимает Коран, так как не знает арабского языка, на котором он написан. Даже те мусульмане (неарабы), которые окончили религиозную школу (мектеб), обычно лишь механически повторяют заученные фразы Корана или так же механически читают его отдельные слова, не разбираясь в смысле прочитанного. Мусульманское духовенство, подобно служителям других религий, пыталось воспитать в верующих слепое повиновение и безропотность. Именно поэтому верующим ставились в пример богословы VIII и IX вв. — главы толков (мазхаб) ханифитов — имам Абу-Ханифа и шафиитов — имам аш-Шафии, первый из которых в течение одного месяца рамадана прочитал будто бы весь Коран подряд 61 раз, а второй — 70 раз.

Миф о «ниспослании» Корана в рамадане также имел целью затемнить действительные корни этого поста, которые, как мы видели, берут начало в многобожных культах древней Аравии. К тому же как раз та ночь рамадана (лейлат аль-кадр), которая в исламе якобы по причине «ниспослания» Корана считается благословенной (лейлат аль-мубарак), в календаре древних арабов начинала первый день нового года. И естественно, что с этой ночью были связаны и разные древние религиозные установления: в течение ее прощали грехи минувшего года, гадали на предстоящий год, предсказывали и т. п. Это была «ночь судьбы», или, иначе, «ночь предопределения» (лейлат аль-кадр); под этим названием она и сейчас известна среди мусульман.

Превращение древнеарабского поста рамадана в мусульманский было облегчено распространением ислама среди неарабских народов и установлением в халифате особого лунного календаря, счет лет которого ведется от 16 (точнее 15) июля 622 г. н. э. Это был день нового года в лунном календаре древних арабов в тот год, когда, по мусульманскому преданию, произошло переселение Мухаммеда и его последователей из Мекки в Медину; от арабского слова «хиджра» — переселение, перекочка — и сам этот мусульманский календарь называется хиджрским¹⁴. Год этого ка-

¹⁴ Впрочем, днем, когда произошло переселение (хиджра), в разных легендах ислама называется не 16 июля, а 14, 20 или 24 сентября 622 г. н. э. На это обстоятельство еще в XI в. обратил

лендаря на 11 дней меньше солнечного. В високосные солнечные и так называемые «презвычайные» лунные годы эта разница увеличивается или уменьшается на один день. Поскольку пост отнесли к месяцу рамадана нового календаря, была утрачена его (как и других постов и праздников ислама) прежняя связь с хозяйственной жизнью древних арабов. По отношению к солнечному календарю пост рамадана в исламе стал каждый следующий год начинаться на 11 дней раньше предыдущего. Таким образом, каждые 32 солнечных или 33 мусульманских лунных года он со всеми остальными постами и праздниками ислама совершает почти полный солнечный календарный годовой круг¹⁵.

Выполнение обрядов поста рамадана всегда приносило большой вред верующим, в частности, оно тяжело отражалось на их здоровье и трудоспособности. Народные массы в этом посте никогда не были заинтересованы. Те же, кто писал, будто рамадан «лучший месяц в жизни мусульманских народов», обманывали себя и других. Глубоко

вниманию знаменитый хорезмский ученый Бируни, писавший, что «существует разногласие относительно того, в какой из понедельников была хиджра» (Абу Рейхан Бируни. Избр. произв., т. I. Ташкент, 1957, стр. 374).

¹⁵ Постепенно накапливающаяся разница между этими календарями к 1964 г. составила 42 года: 1964 г. н. э. соответствует 1383 и 1384 гг. хиджры; из них 1383 г. хиджры приходится на время с 25 мая 1963 г. по 12 мая 1964 г.; 1384 г. хиджры окончится 1 мая 1965 г. Когда известен только год хиджры, приходящийся на два года н. э., то при переводе с одного летосчисления на другое дается дробная: 1384 г. хиджры — 1964/1965 г. н. э. Неудобство мусульманского календаря состоит в том, что он оторван от хозяйственной жизни народов, его числа начинаются по отношению к солнечному ежегодно на 11 дней раньше. Это и другие несовершенства лунного календаря привели к тому, что теперь в большинстве государств Востока, даже в тех, где ислам сохраняет значение господствующей религии, введен новый стиль — календарь, соответствующий солнечному летосчислению. Для перевода даты хиджрского летосчисления на принятый у нас солнечный календарь составлены особые правила и таблицы (см.: А. Климович. Праздники и посты ислама. М., 1941, стр. 5—17; Синхронистические таблицы для перевода исторических дат по хиджре на европейское летосчисление. Пояснения Н. Орбели. А., 1940 (изд. 2, с вкладкой «Поправки к книге»). М.—А., 1961); Синхронистические таблицы для перевода от лунного летосчисления к солнечному и обратно. Под ред. Г. Мамадбеяли, Баку, 1949; F. Wüstenfeld. Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1854; E. Mahler. Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen. Leipzig, 1887).

заблуждались и пытавшиеся оправдать это установление обещанием подачек со стола богатей, умиленных «полным воздержанием в течение дня». «...Человек, голодающий в течение целого дня,— читаем в передовой статье издававшейся в Петербурге «Мусульманской газеты» от 28 августа 1913 г.,— не может не чувствовать сочувствия вообще к голодному, обездоленному, т. е. во время сурового воздержания в месяц „Рамазана“ человеческая натура облагораживается, смягчается характер, пробуждаются милосердие и доброта».

Такие утверждения никогда не имели ничего общего с действительностью. Не случайно в Казахстане еще хан Букеевской (Внутренней) орды Джангер загонял своих подданных в мечеть плетями, а царское правительство издавало указы, предписывавшие мусульманам под угрозой телесных наказаний «выполнять все требования своей религии». На Урале и в Донбассе рабочих-мусульман капиталисты и их приказчики увольняли с работы за несоблюдение поста рамадана. Бывали случаи, когда тех, кто не исполнял обрядов поста, запирали в подвалы мечетей, выводили на поругание на улицу, избивали. На Кавказе и в ханствах Средней Азии за этим следили специальные лица — мухтасибы, раисы. А английский королевский суд в 1930 г. присудил даже ребенка «за нарушение священных обычаев поста рамадана — к 15 дням тюремного заключения». Вина этого «преступника», голодного арабского мальчика, заключалась в том, что он днем во время месяца рамадана прошел по улице города Дженин (Палестина) с куском хлеба в руке. Закон, предусматривающий уголовное наказание за нарушение поста рамадана, в королевском Ираке был издан в 1935 г.

О том, для чего использовался пост рамадана в Турции во времена правительства Мендереса, красноречиво свидетельствует «Молитва при окончании праздника „Ночь предопределения“ (кадир геджеси)», записанная на магнитофон во время богослужения в мечети Сулеймание в Стамбуле 27 рамадана 1374 г. хиджры, или, по нашему летосчислению, в ночь с 19 на 20 мая 1955 г. Эта молитва, «ввиду переплетения в ней религиозных и национально-политических мотивов», как отметил записавший и опубликовавший ее западногерманский востоковед, «представляет известный общественный интерес и может иметь документальное значение для сегодняшней мусульманской набожности в Тур-

ции»¹⁶. Точнее, она является иллюстрацией того, зачем были нужны влиятельным турецким кругам, шедшим на поводу у колонизаторов Запада, праздники и посты ислама. Тем более, что богослужение в мечети Сулеймание имело показательный характер и проводилось с участием студентов и педагогов новейшей турецкой школы по подготовке мусульманского духовенства — İmam Hatip Okulu.

Наряду с обычными возвеличениями «ночи предопределения» как «религиозного праздника прощения грехов», с обращенными к Аллаху просьбами предохранить «от мучений в адском пламени», эта молитва состояла из прославления агрессии и нападок на коммунизм, на великое учение Маркса, Энгельса, Ленина. Хотя в молитве упоминался первый президент Турецкой республики Мустафа Кемаль Ататюрк, но его прогрессивные республиканские идеи были преданы забвению. Молитва предлагала верующим обращаться к богу с просьбой, чтобы он сделал их «достойными потомками» турецких султанов Мехмеда II Завоевателя и Селима I, правление которых отмечено захватническими походами и жестокостями. За людей, якобы «испивших напиток героической смерти в Корее», выданы в той же молитве те турецкие солдаты, которые нашли бесславный конец во время хищнического нападения империалистов на Корейскую Народно-Демократическую Республику.

Эта молитва ясно показывает, что за «факел веры» и «факел позитивных наук» предлагалось нести в массы ученикам упомянутой школы мусульманского духовенства Турции — активным участникам этого торжественного богослужения.

Но в литературе послевоенной Турции можно найти и другого рода сведения о посте месяца рамадана. Так, весной 1950 г. в Стамбуле были изданы записки молодого турецкого учителя Махмуда Макала «Наша деревня», где описаны быт и нравы одной из деревень Центральной Анатолии. Вот что читаем в этом автобиографическом произведении: «Наступил рамазан. Моя мать, хотя и соблюдает пост, но „уповая на милость Аллаха“, работает в поле вместе с нами. За дни поста мать совсем высохла. Видя, как она страдает от восхода до заката солнца, я страдаю вдвойне. Если учесть, что большинство крестьян, работающих

¹⁶ Fr. Taeschner. Ein Gebet am Schlusse der Feier der «Nacht der Bestimmung» (Lailat ul-qadr, Kadir gecesi).— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. IV, 1955, № 2—3, S. 202.

в поле, соблюдает пост, то можно сказать, что в этом году мы дешево отделались: всего-навсего в поле под копной умер один юноша. Что же касается маленьких детей, то здесь картина другая: пока родители косят в поле, смерть косит детей; ежедневно в деревне умирают один-два ребенка в возрасте от одного месяца до года. За первые пятнадцать дней поста умерло двадцать два ребенка»¹⁷.

Так писал о рамадане Махмуд Макал, писатель, далеко не всегда глубоко понимавший интересы народа. А современный турецкий поэт Октай Рифат прибег к образу поста месяца рамадана как олицетворению нищеты и отсталости:

Наступил рамазан —
И вот
Опустел надолго живот.
Рамазан для нас круглый год.
Десять лет,
Двести лет рамазан.
Все конца ему нет.
Рамазан ты мой, рамазан!¹⁸

Конечно, не Махмуд Макал и не Октай Рифат впервые указали на действительную «цену» поста рамадана. Вред его передовые люди Востока поняли давно. Гениальный поэт и ученый Омар Хайям еще в раннем средневековье, при безраздельном господстве законов шариата, не побоялся высмеять требование ислама в течение тридцати дней поста не есть и не пить с восхода до захода солнца. Он писал:

Неправда, будто пост нарушил я затем,
Что рамазан презрел, забыл о нем совсем;
О нет, от мук поста я света дня не увидал.
Подумал: ночь еще, я ранний завтрак ем.

Как об установлении, принижающем человека, угнетающем его совесть, писал о посте месяца рамадана в XIV в. иранский поэт Убейд Закани. Он считал, что окончание поста — это избавление от тяжелой подневольной обязанности:

Время настало, и снова мы пьем, как хотим.
Пост, и молитву, и четки оставим другим.

¹⁷ Махмуд Макал. Наша деревня. Записки турецкого учителя. Пер. с тур. ИЛ, 1951, стр. 51.
¹⁸ Перевод Р. Фиша.

В прошлом столетии Мирза Фатали Ахундов, ссылаясь на Абу-Али ибн-Сину (Авиценну), подробно разъяснял вред установленный поста месяца рамадана. «Прославленный в медицине мудрец Абу Али Сина сказал, — читаем у Ахундова, — что месяц голода (т. е. пост месяца рамадана. — Л. К.) не имеет иного смысла, как искусственное вызывание различных недугов». «Действительно, — делает вывод Ахундов, — все обряды, относящиеся к богочитанию и культу, не заключают в себе никакой пользы»¹⁹.

Яркую картину пагубных результатов поста в условиях Ливии 1947 г. нарисовали чехословацкие инженеры-путешественники Иржи Ганзелка и Мирослав Зикмунд: «По пути из Триполитании в Киренайку мы делили кузов грузовика с группой арабских пастухов и солдат-сенуситов²⁰. Каждые пять минут они справлялись о времени, хотя солнце стояло еще высоко над горизонтом. Трудно было нашим спутникам дожидаться конца вынужденной голодовки...

Незадолго до заката солнца мы подъехали к Барке, небольшому городку в Киренайке, недалеко от Бенгази. Истомленные арабы молча стояли на улицах, сидели на земле у стен домов, перед небольшим кафе; они ждали... Это было тихое ожидание изможденных голодом и жаждой людей. Но вот среди вечерней тишины завывали тревожные сирены. Хотя после окончания войны прошли годы, кровь застыла в наших жилах от этого звука. В Европе сирена оповещала нас о приближении смерти и разрушения, но в Киренайке она приносила арабам конец страданиям. Сразу же вокруг нас замелькали черные фигуры, и все звуки потонули в шлепанье босых ног. Через минуту жизнь в Барке остановилась. На улицах не осталось ни одной живой души, лишь несколько пустых машин стояло перед домами. Несколько позднее слышался только приглушенный звон тарелок, кастрюль и стаканов...

Едят и пьют целую ночь. Те, у кого достаточно денег, чтобы во время рамадана днем не работать, укладываются спать на рассвете с переполненными желудками. Но таких очень мало среди бедноты, которая изо дня в день пере-

¹⁹ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв. Баку, 1953, стр. 147.

²⁰ Сенуситы — члены мусульманского ордена, возникшего в первой половине XIX в. и получившего распространение в Северной Африке, Аравии и на Малайском архипелаге. Главные центры сенуситов находятся в Ливии.

бывается, чем бог пошлет. Не выспавшись и не отдохнув, приступают утром арабы к работе, во время которой им нельзя ни подкрепиться, ни освежиться. В порту Тобрука мы видели арабских рабочих, занятых на погрузке тяжелых бочек с гильзами. Большинство из них еле держалось на ногах. Люди были истощены до предела...

Мы спрашивали у некоторых арабов, почему они так строго придерживаются рамадана. Многие из них боялись наказания, которое может наложить глава общины — шейх...»²¹

Подобную картину нарисовал в 1961 г. и советский журналист С. Кондрашов, в течение ряда лет работавший в Египте. На Синайском полуострове и на побережье Суэцкого канала ведутся буровые работы, имеющие большое значение для развития хозяйства Объединенной Арабской Республики. В районе Аюн-Муса «бурение последних трех скважин думали закончить в марте (1961). Помешал все тот же рамадан: трудно работать с утра до вечера на голодный желудок, а ночная смена до рассвета успевает трижды устроить себе перерыв на обед...»²²

Отношение народа к посту месяца рамадана давно выражено в фольклоре. По шариату, для мусульманина, находящегося в пути, пост может быть отложен или заменен штрафом. И вот старинная узбекская пословица гласит: «Во время поста хорошо быть кочевником». Другая пословица, записанная среди арабов Ливана в деревне Рас-аль-Матн, близ Бейрута, содержит обобщение: «Постись и молись, и нужда непременно оседлает тебя».

Характерно также, что в некоторых мусульманских сектах пост рамадана соблюдается не весь месяц. Сектантами сочинены и особые легенды, которыми они пытаются объяснить причину сокращения этого тяжелого религиозного установления. Так, в Иране последователи секты «Люди истины» (Аха-и хакк, или, иначе, Али-илахи) постятся только три дня, ссылаясь на такое сказание: «Наши предки были всадники, а предки ши'а — пешие. Когда пророк говорил о посте, конные были впереди, все слышали, а пешие — сзади. Пророк сказал: „Поститесь три дня“. Он говорил

по-арабски, и стоявшие сзади шииты не разобрали и вместо три услышали тридцать»²³.

Постясь, верующие подрывают свое здоровье, не могут полноценно работать, учиться, отдыхать. О том, как обесиленный соблюдением уразы навалотбойщик шахты Кызыл-Кия не мог продолжать работу под землей и вынужден был перейти на низкооплачиваемую работу на поверхности, рассказал колхозник сельхозартеля «Москва» (Ленинский район Джалаалабадской области Киргизской ССР) Таджики Орунбаев (см. его корреспонденцию «Почему я не соблюдаю уразу», напечатанную в газете «Знамя коммунизма», Джалаал-Абад, 6 апреля 1958 г.).

Известны случаи, когда проповедники ислама подбивали выполнять этот пост не только взрослых, но и детей. Для этого использовался обычай хождения во время поста по домам разного рода святых, юродивых, дервишей, собирающих милостыню и поющих духовные песни. В этих песнях рассказывается о том, что все в этом мире преходяще, что подлинное-де счастье возможно только в загробной жизни и т. п. К соблюдению поста и исполнению таких песнопений, проникнутых чуждыми народу упадочническими настроениями, привлекались дети, школьники.

Отказ от питья и еды с утренней зари до захода солнца вызывает болезненное состояние у верующих, подчас сопровождающееся обмороками. Это отражается и на сельскохозяйственных работах: производительность труда в тех колхозах, где соблюдают пост, резко падает. Замечено, что школьники, которые под влиянием родителей соблюдали пост, стали плохо учиться, резко снизился их прилежание и успеваемость. В Карачаево-Черкесской автономной области в ауле Красный Восток в 1959 г. умерло от истощения несколько грудных детей, так как у матерей, соблюдавших пост, не хватало молока.

Приводя конкретные данные, газеты республик Советского Востока отмечают недопустимость благодушного отношения к губительным последствиям этого религиозного установления. В печати зафиксированы случаи, когда на время уразы не уделялось должного внимания общественному питанию, прекращался подвоз воды для работающих на колхозных полях, из-за чего даже те, кто отказался от

²¹ И. Ганзелка и М. Зикмунд. Африка грез и действительности, т. I. ИЛ, 1956, стр. 128—129.

²² С. Кондрашов. В песках Египта.— «Известия», 6 апреля 1961 г., № 83.

²³ Ю. Н. Марр. Статьи и сообщения, т. II. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 248.

этого жестокого установления, поневоле вынуждены были поститься.

Вместе с тем, стремясь сохранить свое тлетворное влияние на тех, кто отходит от ислама, некоторые муллы стали учить, что-де ночные молитвенные бдения во время ураза могут быть упрощены, в той или иной части сокращены, что для работающих на производстве, в колхозах, в учреждениях соблюдать пост не обязательно и т. п. Все эти «новшества» и уловки, конечно, ничего не меняют в чуждой и враждебной народу сущности ураза, как и других религиозных постов. Ураза никогда не приносила людям пользы и ей не должно быть места в нашей жизни, в век великих достижений науки и техники, в эпоху строительства коммунизма. Не оскорбляя религиозных чувств верующих, это следует терпеливо и убедительно разъяснять тем, кто еще не освободился полностью от религиозного дурмана от обрядов и обычаев ислама.

Ураза-байрам (или ид аль-фитр) — праздник разговенья, окончания поста — справляется в первый день следующего за рамаданом месяца шавваля. Во время этого праздника верующий должен, согласно установлениям ислама, отчитаться за прошедший пост, начать стбывать наказание за его нарушение и уплатить так называемое «очищение праздника перерыва» — фитр-садака (закят аль-фитр). В прошлом в нашей стране это «очищение», или милостыня, обычно взымали в размере полутора килограммов пшеницы или их стоимости. Причем брали его с каждого верующего, даже с младенцев, родившихся в ночь наступления ураза-байрама.

Чтобы обеспечить получение этой подати (якобы на благотворительные цели), богословы сочинили разного рода «доводы». Прорoku Мухаммеду приписано особое изречение (хадис): «Пост рамадана висит между небом и землей, пока раб божий не подаст следуемой с него милостыни». На бедняков эта «милостыня» всегда ложилась тяжелым бременем.

О том, как духовенство в дни ураза-байрама часто присваивало этот сбор, бесхитростно рассказывается в письме некоего М. С. из деревни Бик Елабужского уезда Вятской губернии (ныне Татарской АССР), сохранившегося в архиве дореволюционной мусульманской газеты «Тарджуман» в Бахчисарас. «Очень богатые муллы, — сообщает автор письма, — принимают (берут) себе жертву, называемую

„закят аль-фитр“, которая принадлежит по шариату нищим. Как это известно каждому, богатые муллы в этом случае поступают так: когда принесут к ним (закят аль-фитр), они сразу (его) не принимают, а сначала, выйдя в другую комнату к своим женам, дарят им всё свое имущество и (затем), притворившись нищими, принимают закят. (Потом они) обратно получают свое имущество. Муллахи же (жены мулл, принимающие закят аль-фитр от мусульманок. — Л. К.) поступают таким же образом... Жертву, называемую фитр, они собирают даже от нищего, а при немимни денег назначают нищих на какие-либо дела: папшню, жатву и т. п.».

После Великой Октябрьской социалистической революции, стремясь приспособиться к новым условиям, проповедники ислама стали изображать ураза-байрам как некое «демократическое» и чуть ли не «социалистическое» установление, ссылаясь на «благотворительность» фитр-садака. Выдавая закят аль-фитр за заботу о бедняках, духовенство порой устраивает на получаемые от этого сбора средства угощение для верующих.

В условиях победившего социализма, когда в нашей стране не стало нищих и бедняков, а налоги взимаются государством, появились также разъяснения (фетвы) мусульманского духовенства, в которых говорится уже не об обязательности, а о добровольности фитр-садака, как и другой поимущественной религиозной подати — закята²⁴.

Но все эти «подкрашивания» не меняют сути ураза-байрама, праздника, во время которого верующим внушается также, будто соблюдение его обрядов — счастье и т. п. И теперь муллы всячески активизируют свою деятельность на ураза-байрам, под разными предлогами взимают и этот «праздничный» сбор. В мечетях на ураза-байрам проводятся даже раздельные сборы — среди мужчин и среди женщин. Так, в 1961 г. в Баку в мечети Аджар-бек праздничный сбор среди женщин взымала жена муллы, руководившая и совершавшейся отдельно для женщин молитвой.

²⁴ Классовая природа закята разительна. Так, в нашей стране с крестьян он взымался в размере 10% валового урожая, а с купцов — в размере относительно к четырем разам меньше — 2,5% оборотного капитала или стоимости товара. Еще в период напa мусульманское духовенство всячески отстаивало эти эксплуататорские «нормы» как божественное установление (см. Л. К. и о в и ч. Социалистическое строительство на Востоке и религия. М.—Л., 1929, стр. 98—103).

На устраиваемые в дни ураза-байрама богослужения порой сходятся и съезжаются верующие из разных селений, расположенных на далеком расстоянии друг от друга; это вызывает прогулы, мешает людям выполнять их производственные обязательства, тормозит полевые и иные работы. Пиршества, организуемые на ураза-байрам, приводят также подчас к срыву полевых работ, тяжело отражаются на выполнении трудовых заданий. В такие дни иногда срываются и занятия в школах, так как верующие родители не пускают детей учиться. Подобные факты имели место, как отмечалось в местной печати, в Чечено-Ингушетии.

Стремясь сохранить свое тлетворное влияние на молодежь, духовенство стало призывать юношей в мечеть на ураза, ураза-байрам и в другие дни, безотносительно к тому, знают ли они слова молитвы: бог-де учтет, что их этому не обучили... Впрочем, как явное нарушение существующего в нашей стране отделения школы от церкви (мечети), в некоторых районах Дагестана до последнего времени имели место случаи группового обучения детей Корану (см. «Дагестанская правда», Махачкала, 20 ноября 1960 г.). Подобные факты в 1963 г. были отмечены в отдельных селениях Таджикистана и Киргизстана, а также в городе Ош.

Справляющийся через 70 дней после окончания ураза курбан-байрам (иначе — ид аль-адха, бакар-ид) в своем происхождении также связан с религиями древней Аравии. Еще задолго до возникновения ислама этот праздник и приуроченное к нему паломничество в Мекку (хадж) были в обычае у ряда арабских племен Западной Аравии. По-видимому, этот праздник в календаре древних арабов приходился на осень, ближе к ее концу.

В крупнейшем центре Западной Аравии, торговом городе Мекке, как мы знаем, еще до ислама находилось святыще Кааба, культ которого особенно возвысился в связи с начавшимся процессом централизации арабских племен. Постепенно установилось регулярное паломничество к Каабе арабов разных племен и родов, политически и экономически зависевших от главенствовавшей в Мекке родовой и племенной курейшитской знати. Приходя в Мекку и совершая в ее окрестностях и у Каабы кровавые жертвоприношения и другие обряды, верующие просили богов обеспечить хороший приплод их стадам, вырастить обильный урожай злаков и фиников и т. п. С такими молитвами они

обращались к своим богам и осенью, перед сбором нового урожая. Эти обычаи сохранились и в исламе, хотя в нем они были оторваны от определявшей их хозяйственной основы и получили новое религиозное истолкование. Для этого использовали древний библейский миф о попытке принесения Авраамом (Ибрахимом) своего сына Исаака (в исламе — Исмаила) в жертву богу. Этот мусульманский миф, как и библейский, символизирует переход от человеческих жертвоприношений к принесению в жертву богам животных: Исмаил заменяется бараном.

После возникновения ислама, при господстве омейядских и аббасидских халифов, Мекка и ее храм Кааба стали религиозным центром как мекканцев-курейшитов и зависевших от них арабских родов и племен, так и новообращенных мусульман, живших в разных областях Аравии и далеко за ее пределами. Вследствие этого и курбан-байрам, ранее бывший местным религиозным праздником, получил значение общего праздника мусульман, большинство которых не являются арабами. Связанное с праздником жертвоприношения паломничество потеряло первоначальный характер. Уже Коран говорил о необязательности совершения паломничества в Мекку всеми мусульманами (3, 91). Вместо этого в исламе были установлены жертвоприношения не только в Мекке, но и во всех местах, где живут мусульмане.

Содержание курбан-байрама, раньше отвечавшее интересам родовой и племенной знати и богатых купцов Мекки, в исламе было приспособлено к защите классовых позиций феодалов, а позднее и национальной буржуазии. Передовые люди стран Востока давно видели, что в таком празднике, как курбан-байрам, нет ничего народного. Праздники при господстве эксплуататоров вообще проводились так, что они доставляли радость прежде всего богачам. Это ясно высказано, например, в старой казахской пословице: «Праздник существует для обладающих лошадьми, а торжество — для роскошно одетых».

Обнажая классовые противоречия в среде мусульманского населения, выдающийся азербайджанский сатирик Алекпер Сабир (1862—1911) ярко передал эти мысли в стихотворении «Курбан-байрам», напечатанном в 1910 г.:

У толстошупого байрам — ай, байрам!
У бременного баран — ай, баран!
А миллионщик потерял... счет пирам!

У них обряд, Халиуллах²⁵, в честь тебя!
А бедняки вопят, Аллах, в честь тебя!

Соседи вышли, как всегда, на порог,
У них и нация одна и пророк.

Но бог на разную судьбу их обрек:
Один богат, Халиуллах, в честь тебя,
Другой — во тьме заплат, Аллах, в честь тебя!²⁶

В дни курбан-байрама на жертвоприношения истребляется лучший скот. В этот праздник, по шарнату, овца или коза могут быть заколоты за грехи одного человека, корова или бык — за семерых, а верблюд — за десятерых. Причем жертва должна быть однолеткой.

Приносить жертвы, согласно исламу, нужно затем, чтобы попасть в рай. По мусульманскому учению, попасть туда можно, лишь миновав Сират на принесенных в жертву животных. А Сират — это в мусульманском мифе мост, перекинутый над адом; он тоньше женского волоса, острее лезвия меча и горячее пламени. У входа на Сират будут находиться верблюды, коровы, бараны, заколотые верующими на курбан-байрам. На них-де они и переедут через Сират. Тот же, кто не закалывал жертв, не имея на чем пересечь по этому мосту, не удержится на нем и упадет в ад!

Эта басня не нова. Она позаимствована из древней религии зороастризма. Еще в правление иранской династии Сасанидов (III—VII вв.), до возникновения ислама, сказание о мосте Сират, называвшемся тогда Чинват, было изложено в зороастрийском сочинении «Ардаг Вираф намак» и использовалось жрецами для запугивания верующих муками ада.

В нашей стране, где широкие массы народа отошли от религии, перестали справлять курбан-байрам и другие религиозные праздники и обряды, некоторые проповедники, чтобы сохранить это религиозное установление, стали учить, что-де не обязательно резать на курбан-байрам барана, корову или верблюда; можно, мол, обойтись денежным взносом мулле. Это приспособление к новым условиям изображается даже как некая забота о верующих. Но верующих не перестали запугивать сказкой о мосте Сират.

²⁵ Халиуллах — религиозный эпитет сказочного Ибрахима (Авраама) — «друг божий».

²⁶ Перевод с азербайджанского П. Панченко.

Только на чем будут при этом нововведении переезжать через Сират — неизвестно, эту деталь муллы упустили из виду. Такова «логика» тех, кто хочет сохранить этот вредный пережиток далекого прошлого.

Сказка о награде в раю за жертвоприношения или денежные подношения несовместима с передовым мировоззрением советских людей. Она направлена на то, чтобы обмануть человека, сказать ему, что-де не ты и твои товарищи сами творцы своего счастья, что на благородный труд человека обеспечит ему и его потомкам хорошую жизнь, а произвол какой-то неведомой силы, которую якобы можно склонить на свою сторону принесенным в жертву бараном или пожертвованными деньгами.

Однако и теперь обычай жертвенных пиршеств на курбан-байрам еще проводится в ряде мест, принося немалый ущерб. В качестве «жертв» забиваются тысячи голов лучшего скота, а устраиваемые ритуальные пиршества подчас приводят к прогулам. Те же последствия вызывает обычай посещения во время курбан-байрама разных гробниц и иных почитаемых мест, где в это время совершают общие богослужения и также режут скот.

Не менее вредны и траурные обычаи месяца мухаррама, известные под названием десятого дня (ашура), или шахсей-вахсей, в недавнем прошлом сопровождавшиеся кровавым самобичеванием. Эти траурные дни связаны с почитанием в исламе арабского халифа Али и его сыновей Хасана и Хусейна. Согласно мусульманским сочинениям, шахсей-вахсей установлен в память мученической кончины внука пророка Мухаммеда шиитского имама Хусейна от руки убийц, подосланных правившим в то время омейядским халифом Йезидом (Язидом, 680—683).

По толкованию буржуазных реформаторов ислама, имам Хусейн «решил умереть, дабы своей мученической смертью охранить право и свободу от произвола и насилий узурпатора... Имам Хусейн своей кровью и кровью своих родных и близких искупил человеческие свободу и право» («Каспий», Баку, 5 ноября 1915 г.). Подобные «объяснения» и сейчас даются шиитскими проповедниками.

Однако история опровергает такого рода истолкования. Факты свидетельствуют о том, что в VII в. в арабском

халифате шла ожесточенная борьба между сторонниками нескольких политических группировок. Когда в этой политической борьбе феодализирующейся арабской знати в 661 г. был убит халиф Али, престол халифа захватил представитель крупного мекканского рода омейя Муавия, еще в 660 г. в Иерусалиме провозглашенный халифом его сторонниками. Однако приверженцы Али не были окончательно сломлены, и после 661 г. их группа (ши'а, откуда, как мы отмечали, «шииты») из политических соображений выставила принцип наследственности и, исходя из него, требовала возращения потомков Али, по их словам, имевших пророческое происхождение. Однако старший из сыновей Али, Хасан, отступил от этой политической позиции и продал Муавию право на престол за пять миллионов дирхемов, большой годовой оклад и обеспечение жизни и имущества своих родственников. Хасан жил расточительно и погряз в разврате: по преданию, он имел семьдесят жен; умер он в Медине в 669 г. Младший же сын Али, Хусейн, был втянут в политическую борьбу. Открыто присягнув новому халифу, он тайно продолжал строить против Омейядов всякие козни. Особенно усилилась эта борьба после смерти Муавия и восшествия на престол халифа Йезида (680 г.).

Используя возникшее в то время недовольство среди населения халифата, особенно в Ираке, сторонники Хусейна, шииты, пытались поднять восстание в Куфе и Басре против неугодного им Йезида. Для руководства этим восстанием из Мекки во главе небольшого отряда выехал Хусейн. Но тайный выезд Хусейна через шпионов стал известен халифу. Йезид принял меры. Небольшой отряд Хусейна в октябре 680 г. был окружен и наголову разбит правительственными войсками. Сам Хусейн был убит.

Таким образом, смерть Хусейна не была мученической и «не искупала человеческие свободы и право», как учат мусульманские проповедники. Хусейн пал в политической борьбе за власть. «Свобода и право» от этого не восторжествовали. Напротив, вслед за гибелью Хусейна люди, спровоцированные его сторонниками, были ограблены и жестоко преследовались; многие из них погибли.

Халифу Йезиду не удалось уничтожить всех сторонников Хусейна, шиитов. Действуя тайно, они не оставили своих домогательств, стремясь захватить политическую власть. Из политических соображений ими стали широко распространяться рассказы об убийстве Хусейна, всячески

приукрашенные в угодную им сторону. В годовщину убийства Хусейна устраивались тайные траурные церемонии. Был выкинут лозунг: «Мщение за Хусейна!». Восклицания, сопровождавшие рассказы о гибели Хусейна: «Шах Хусейн, вах, Хусейн!» («Царь Хусейн, ах, Хусейн!») постепенно вошло в обрядовую траурную церемонию и позднее у европейцев стало синонимом названия ашуры, шахсей-вахсея.

В VIII в. приверженцы Хусейна частью, переселяются в Кум и распространяют свое учение в Ираке. В рассказы о Хусейне с этого времени начинают влетаться разного рода старые персидские легенды, а сам он представляется как святой. Уже в IX в. существовало предание, будто Хусейн был женат на дочери свергнутого арабами иранского шаха. К XVI в., когда шиизм в Иране стал государственной религией, возник сложный культ Хусейна. День его смерти объявили траурным, проведение его сопровождалось религиозными обрядами. Многие из этих обрядов, в том числе кровавое самоистязание, заимствованы шиитским направлением ислама из древних переднеазиатских культов умирающих и воскресающих богов растительности (Таммуза — Адониса и др.), в пережиточных формах существовавших еще и после возникновения мусульманства.

Не понимая, отчего происходят смена времени года и другие явления природы, но постоянно ощущая свою зависимость от них, древние люди верили, что могут при помощи магических действий повлиять на природу. В дни праздников своих богов они проливали свою кровь, оскотляли себя, слепо веря, будто этим могут вызвать пробуждение природы, наступление весны и т. п. В религиозных мифах этих народов осень изображалась как смерть богов, а весна — как их воскресение. Позаимствовав такие религиозные установления, ислам объяснил их в духе классовой морали эксплуататорского общества, использовав легенду о гибели Хусейна.

Возвеличивая Хусейна, шиитские авторы писали, будто даже полдень 10 мухаррема 61 года хиджры (10 октября 680 г.), когда произошла его гибель, длился 72 часа. Авторам этой сказки, очевидно, было неизвестно, что смена времени дня есть результат вращения Земли вокруг своей оси, а всякое нарушение равномерности и последовательности этого вращения было бы чревато мировыми катаклизмами.

Предлагая верующим заниматься в дни шахсей-вахсей самоистязанием, проливать свою кровь в память о смерти Хусейна, проповедники разжигали религиозный фанатизм, отвлекали верующих от классовой борьбы. Эксплуататорская природа обрядов шахсей-вахсей при этом проявлялась очень ярко. Так, согласно установлениям шиитского ислама, богачи освобождались от обязанности наносить себе побои, истязать себя в дни шахсей-вахсей; они могли нанять вместо себя за деньги подставное лицо. Прodeвая сквозь кожу иглы, нанося себе сабельные или кинжальные раны или избивая себя цепями, бедняк проливал кровь вместо своего угнетателя. Самоистязания, во время шахсей-вахсей часто вызывали тяжелые ранения, а порой и смерть.

Траурные обряды месяца мухаррема сопровождаются длительными молитвами, театрализованными обрядовыми церемониями, песнопениями и проповедями, пронизанными чуждыми народу пессимистическими настроениями. Сокрушаться и плакать во время этого праздника считается «угодным богу». По шиитскому поверью, слезы, пролитые при слушании преданий о страданиях и гибели Хусейна, могут будто бы искупить многие грехи. Не раз это празднество использовалось как предлог для организации провокаций, разжигания розни между людьми разных вер и наций, а также для распространения среди населения злостных вымыслов.

Вот написанная с натуры картина процессии шахсей-вахсей в Реште, которую наблюдал в 1890 г. известный русский путешественник доктор А. В. Елисеев: «Представьте себе огромную толпу, медленно движущуюся по тесным улицам восточного города, и впереди ее несколько десятков людей, обречших себя на добровольное самоистязание... Самоистязатели одеты в длинные белые одеяния с обнаженными руками, грудью и плечами; в руках они держат острые сабли, ножи и другие предметы для самоистязания. С громкими криками: „Али, Али!“, возбужденные до высшей степени религиозного фанатизма, они ударяют себя обнаженными саблями по голове, плечам и даже груди; кровь обильными струями льется по белоснежной одежде, постепенно окрашивая ее в багровый цвет. Восторженные крики толпы, приветствующей каждый удар самоистязателя, подбадривают его и возбуждают к новым мучениям... Другие фанатики, не довольствуясь одними ударами, обрекают себя ужасными орудиями пытки. Обыкновенный

наряд такого рода самоистязателя состоит из нескольких длинных железных игл, которыми они прокалывают себе насквозь большие складки кожи, на выдающихся концах которых они надевают еще кольца, гири и другие тяжести, еще более увеличивающие мучения. При каждом движении безумцев тяжести, навешенные на иглы, раздирают кожу, иногда вырывают куски мяса, но экзальтированные фанатики, обливаясь кровью и испытывая ужасные боли, медленно двигаются... Некоторые безумцы, чтобы еще более увеличить свои мучения, нарочно встряхивают конечностями и плечами, обремененными иглами, тяжестью и цепями, и даже подпрыгивают, радуясь тому, что еще сильнее по их белым одеждам льется алая кровь. Страшные крики „Аллах, Али“ стоят над окровавленной толпой безумцев, медленно двигающихся от одной мечети к другой, вызывая не только крики одобрения, но и проявление фанатизма среди других фанатиков, торопящихся примкнуть к рядам самоистязателей»²⁷.

В 1898 г. об ужасах этого фанатического установления писал А. М. Горький в очерке «Праздник шиитов». Горький наблюдал кровавые религиозные процессии шахсей-вахсей из окна тюрьмы Метехского замка в Тифлисе, куда он был посажен по приговору царских властей²⁸.

Кровавым было это траурное празднество. Но царизм, как и национальную буржуазию, а тем более феодально-клерикальные круги, подобное установление вполне устраивало.

Издаваемый канцелярией наместника Кавказа «Кавказский календарь на 1854 год», называя шахсей-вахсей «замечательной религиозной драмой», с удовлетворением отмечал, что этот религиозный праздник «сопровождается сильной дракой (жителей одной части города с жителями другой), где уже необходимо вмешательство полицейской команды. Каждая партия воображает, что ратоборствует против нечестивых сунни (т. е. суннитов, которые выдаются шиитами за своих религиозных противников. — Л. К.), сражается с войсками Йезида». А газета «Каспий» еще и в 1915 г. сообщала, что в драки в праздник шахсей-вахсей вовлекаются не только взрослые, но и юноши и дети.

²⁷ А. В. Елисеев. По белу свету, т. IV, 2 изд. СПб., 1903, стр. 231—232.

²⁸ См. А. М. Горький. Собр. соч., т. 23. М., Гослитиздат, 1953, стр. 281—282.

«Бьют дубинами, которыми вооружен каждый „воин“, а иногда пускают в ход кинжалы и револьверы». Газета бакинских нефтепромышленников-миллионеров Тагиева была довольна: в 1915 г. на шахсей-вахсей были организованы не только шумные процессии, отвлекавшие народ от его настоящих нужд, но и денежные сборы в мечетях, имевшие целью сгладить и затушевать ужасы, которые несла народу развязанная империалистами мировая война. Как писалось в «Каспии», праздник имел «двойной результат: и достойное оплакивание имама (Хусейна), и моральная и материальная помощь царизму («Каспий», 11 ноября 1915 г.).

В подобных же целях этот праздник не раз проводился и в других странах. Следует также отметить, что ашуру в некоторых местах справляют не только шииты, но и сунниты или последователи подвергшихся шиитскому влиянию суфийских орденов. Описаны такие празднества, происходившие в Каире и Стамбуле. В Средней Азии в течение первых десяти дней мухаррема среди суннитов, особенно женщин, муридок местных ишанов, например в Самарканде и Фергане, совершались особые обряды с чтением религиозных стихов о гибели Хусейна, называвшиеся ашури²⁹.

Культ Хасана и Хусейна есть и в суннитском исламе шафийского толка. Он распространен, например, среди мусульман Индии, в Декане, а также в Индонезии. У индонезийских мусульман «праздник потому называется „праздником Хасан-Хусейна“, что в Индонезии преобладающая форма ислама (шафийты) восходит к влиянию Декана. И в южной части Индии брат Хусейна Хасан причисляется к святым»³⁰.

В нашей стране и после Октябрьской революции верующие-шииты во время самоистязания в дни шахсей-вахсей подчас наносили себе тяжелые раны. Так, в Ашхабаде в течение одного дня 14 июля 1927 г. от заражения крови в результате самоистязания умерло пять человек. Естественно поэтому, что трудящиеся Азербайджана, Грузии и Туркмени, где сохранялись пережитки шиитского на-

²⁹ О мухарреме как месяце ашуры, т. е. траурном, говорится и на первом листе мусульманского календаря, ежегодно издаваемого Духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана. См., например, «Дини календарь» (арабский шрифт) на 1375 г. хиджры (1955—1956). Ташкент.

³⁰ Н. Kähler, Рец. в ж. «Der Islam», Bd. 30, 1952, Heft I. S. 122.

правления ислама, на многочисленных собраниях стали требовать запрещения исполнения изуверских обрядов шахсей-вахсей. С рядом реформистских предложений выступали и отдельные представители шиитского духовенства. Идя навстречу требованиям трудящихся, правительства Туркменской, Азербайджанской и Грузинской ССР в 1929 г. постановили категорически запретить в дни шахсей-вахсей все религиозные шествия, а также обряды в закрытых помещениях и мечетях, сопровождающиеся самоистязанием.

В последние годы отмечены попытки нового возрождения траурных процессий шахсей-вахсей с самоистязаниями. Такие факты имели место, в частности, в 1961 и 1962 гг. близ Кировабада, в обширном, окруженном оградой дворе мечети Гей-имам, где в массовых религиозных процессиях участвовали группы молодежи и женщины.

Приспосабливаясь к новым условиям, духовенство взамен кровавой обрядовой части при проведении шахсей-вахсей обращает особое внимание на проповеди и песнопения. Используются при этом сочиненные еще в средние века особые траурные элегии — марсии. Их не только исполняют в мечетях, но кое-где читают и на дому у верующих. Люди, не освободившиеся от религиозных предрассудков, пытаются иногда привлечь к исполнению обрядов шахсей-вахсей и детей, например, для разноса среди молящихся шербега во время чтения марсии.

Антинароден по своей сущности и траур, который соблюдается в течение сорока дней после шахсей-вахсей (по 20-е число следующего за мухарремом месяца сафара). В эти дни, по установлению шиизма, в память об убийстве имама Хусейна недопустимо никакое веселье — бракосочетание, слушание певцов и музыкантов, а также посещение театров, кино, даже парикмахерской или бани. Нет нужды говорить, насколько эти религиозные требования противоречат интересам общественного развития.

О ненародности, а также и нелогичности этого установления даже с точки зрения ислама М. Ф. Ахундов писал еще в 1877 г.: «...Соблюдение нами траура выглядит скорее всего жалобой, направленной на волю всевышнего в том смысле: почему, дескать, ты допустил гибель имама Гусейна? Мы, мол, не хотели бы, чтобы Шумр (один из воинов халифа Йезида. — Л. К.) отрезал голову этому святому, а почему же ты дал ему возможность совершить это злодеяние?» «Держать траур — это надуманное. Это надумано

шинитскими властителями для поддержания своей династической политики»³¹. И в другой работе Ахундов, осуждая «обряд сетования по погибшим от рук Омандов имамам...» как установление, мешающее прогрессу, восклицал: «Разве мало у нас самих горя, чтобы еще тратить время на воспоминание события, которое совершилось 1000 лет и более тому назад? Какая же польза от этого, кроме вреда? Мы тратим время, отвлекаемся от житейских занятий, кормим дармоедов-рассказчиков, ничем не занимающихся, кроме выдумок отвратительно чуждых басен и легенд, необходимых им для прикрашивания своих рассказов»³².

Но в условиях господства власти эксплуататоров критика с позиций здравого смысла не могла преодолеть официальную традицию. Такие органы печати, как газета «Каспий», и в XX в. продолжали прославлять шахсей-вахсей и связанный с ним траур. Впрочем, «Каспий», выражая интересы азербайджанской буржуазии, предлагал несколько сократить этот длинный двухмесячный траур по имаму Хусейну. «Установленная традиция, — писалось в «Каспии» 11 ноября 1915 г., — приходит в столкновение с потребностями не примитивной, а более-менее культурной жизни». Таким образом, предложения «Каспия» не поднимались даже до уровня критики от здравого смысла. Реформы, которые за последние годы произведены в буржуазных странах в праздновании шахсей-вахсей и связанного с ним траура, как правило, также не идут дальше «поправок», призванных приспособить это феодальное установление к требованиям современной буржуазии.

В буржуазной же печати Запада, под видом заботы о сохранении особо ценных черт прошлого народов Востока, выражается сожаление и по поводу того, что пышные театрализованные мистерии ашур — «такие, эта религиозная драма, такая оригинальная и чувствительная, в настоящее время не имеет места»³³.

Ничего общего с народными обычаями и праздниками нет и в таких праздниках ислама, как маулюд (мавляд — день рождения пророка) и ми радж (праздник путешествия пророка на небо). Оба они связаны с мифами, пронизанными принимающими человека религиозными учениями.

³¹ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. проза, стр. 339 и 340.

³² Там же, стр. 149. Оманды — т. е. Омейяды.

³³ А. Сегноу. Рец. в «Le Muséon», vol. LXIV, 1—2, 1931, p. 247.

Ми'радж (раджаб-байрам) был установлен в период раннего средневековья, когда после утверждения власти халифов в Палестине исламом был усвоен культ Иерусалима (аль-Кудс) и его почитаемых мест. Подкрепляло этот культ сказание о том, что будто в 27-ю ночь месяца раджаба пророк Мухаммед, разбуженный среди ночи ангелом Джебраилем, совершил мгновенное путешествие на белом фантастическом существе Бураке (от арабского «блестящий», «молния») из Мекки в Иерусалим и оттуда по лестнице (или лестницам, спускавшимся с каждого неба) на все семь небес к престолу Аллаха и обратно; вернувшись, он убедился, что постель его еще не остыла, а из опрокинутого при отпущении в путь сосуда не успела вытечь вода. За это время в Иерусалиме, на священной скале ас-Сахре, Мухаммед, привязав Бурака, молился вместе со всеми собравшимися к нему пророками, которые-де по этому случаю спустились с небес духовно, а двое из них — Идрис и Иса (т. е. почитаемый и в исламе Иисус Христос) — даже телесно. А когда с седьмого неба Мухаммед пришел к престолу Аллаха, то беседовал с ним, сказав 99 тысяч слов...

В «обоснование» этой басни мусульманское богословие приводит произвольно толкуемый стих Корана, где говорится о путешествии к некой крайней или отдаленной мечети, «окрестности которой мы (бог) благословили» (17, 1), считая, что это относится к Иерусалиму. Более того, в стене одного из храмов Иерусалима было даже «разыскано» кольцо, к которому Мухаммед якобы привязывал Бурака во время своего ночного путешествия.

Следует отметить, что установление праздника ми раджа было не первой попыткой (связанной с политическими интересами светских и духовных властителей) освоить в исламе иерусалимские святыни и тем самым вытеснить соответствующие культы иудеев и христиан. Еще наместник Сирии Муавия, принадлежавший к курейшитской знати, выбрал Иерусалим местом для своего провозглашения халифом (660 г.), а другой омейядский халиф — Абд-аль-Малик (685—705) в политических целях предпринял меры к замене паломничества (хаджжа) в Мекку посещением скалы и воздвигнутой на ней мечети ас-Сахра в Иерусалиме, к торжественному проведению здесь курбан-байрама и т. п.

Замена хаджжа произошла после того, как в Мекке Абдаллах ибн-аз-Зубейр в 683 г. объявил себя халифом в про-

тивовес Абд-аль-Мадику. «Когда наступил 66 год (685/686 г. н. э. — Л. К.), — пишет египетский ученый Шемсадин ас-Сунути, обобщая материалы предшествующих ему арабских авторов, — халиф начал строить купол благородной ас-Сахры и соорудить благородную мечеть аль-Аксу, и это потому, что он препятствовал людям совершать паломничество в Мекку, опасаясь, что они склонятся на сторону Ибн-аз-Зубейра и произведут смуту. Сооружая эту мечеть, он имел целью отвлечь народ от совершения хаджжа. За это Ибн-аз-Зубейр попустил Абд-аль-Малика»³⁴. В 692 г. при взятии Мекки войсками Омейядов Ибн-аз-Зубейр был убит.

Но поддержка и использование Омейядами святынь Иерусалима не прекратились. К 699/700 г. относится, по данным мусульманских авторов, составление аз-Зухрием повествования о м'радже. Это повествование связано с легендой о ночном путешествии Мухаммеда в Иерусалим и «было как раз на руку Абд-аль-Малику, задумавшему построить Масджид аль-Аксу и купол ас-Сахры»³⁵. Название этого храма Масджид аль-Акса, т. е. Крайняя, или Отдаленная, мечеть, могло быть прямо связано с наличием подходящего текста в тогда же отредактированном Коране. Вскоре в политических целях появились и соответствующие хадисы, возводимые к пророку Мухаммеду. Один из них, содержащийся в труде арабского историка и географа аль-Якуби (ум. после 904 г.), якобы приводил еще халиф Абд-аль-Малик, чтобы успокоить тех, кто возмущался по поводу его запрещения совершать хаджж в Мекку. Он гласил: «Люди будут отправляться только к трем мечетям: к мечети мекканской, к моей мечети (мединской. — Л. К.) и к мечети иерусалимской. Последняя, — добавил омейядский халиф, — заменит вам мечеть мекканскую, а эта скала (ас-Сахра), про которую передают, что посол божий, поднимаясь на небо, ступил на нее, заменит вам Каабу»³⁶.

К середине XI в. культ ас-Сахры получил дальнейшее развитие, причем он уже непосредственно связывался со сказаниями о м'радже. В связи с этим возникло почитание не только Куббет ас-саселе (Купола цепи), связанного

с именем пророка Дауда (Давида), но и Куббет Джебранля. «Говорят, — писал по поводу последнего сооружения Насир-и Хосров, посетивший Иерусалим в 1047 г., — что в ночь м'раджа сюда был приведен Бурак для того, чтобы на нем поехал пророк... Говорят, что в ночь м'раджа пророк сперва сотворил молитву под куполом Сахры и положил на нее руку. Когда он стал выходить, Сахра встала из почтения к нему. Тогда пророк снова положил на нее свою руку, чтобы она вернулась на свое место и улеглась... Оттуда пророк пошел к тому куполу, который называется по его имени (Куббет ар-расуль, т. е. Купол посланника. — Л. К.), и сел на Бурака... Под Сахрой есть большая пещера, в которой постоянно горят свечи. Говорят, что когда Сахра сделала движение, чтобы подняться, то под ней образовалось пустое пространство, которое осталось после того, как Сахра улеглась»³⁷.

Таким образом, фантастический элемент в этих мусульманских мифах все более разрастался. В интересах халифов и поддерживавшегося ими культа даже пещеры в скале стали выдаваться за чудо — результат поклонения посланнику Аллаха скалы ас-Сахры!

При создании таких мифов использовались верования и сказания, давно известные в Иерусалиме, хотя, на наш взгляд, неправильно полагать, будто последние являются «основной причиной, по которой Муавия выбрал Иерусалим местом для своего провозглашения халифом, а Абд-аль-Малик воздвиг храм Скалы»³⁸. Вместе с тем нельзя игнорировать и то, что в легендах о м'радже много общего со сказаниями других религий о необычайных путешествиях или вознесениях их богов и святых, а также о чудесном совещании бога со своими посланниками, пророками (ср. иудейские мифы о совещании бога с Моисеем на горе Синай, о беседах с божеством Ильи-пророка, поднявшегося на гору, и т. д.). На сходство таких мифов было обращено внимание давно. В частности, немецкий исламовед И. Хоровиц считал легенду о путешествии Мухаммеда на небо скопированной с христианского сказания о вознесении Иисуса Христа. Он отмечал и произвольность отнесения к Иерусалиму храма, названного в первом стихе 17-й главы

³⁴ Н. А. Медников. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам, т. II. Приложения, стр. 1215.

³⁵ Там же, т. I. Исследование, стр. 519.

³⁶ Там же, т. II. Приложения, стр. 110.

³⁷ Н. А. Медников. Указ. соч., т. II. Приложения, стр. 873.

³⁸ J. W. Hirschberg. The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem. — «Rocznik Orientalistyczny», XVII, Krakow, 1953, str. 320—321.

Корана, а также то, что вышеприведенный хадис из аль-Якуби, будто ас-Сахра есть место, на которое ступил Мухаммед, отправляясь на небо, следует за легендой об отпечатках ног Иисуса на горе Олив³⁹.

В этом смысле характерен и праздник маулюд, установленный в исламе спустя длительное время после события, которое, по преданию, положено в его основу. Как мы уже отмечали (см. гл. I), мусульманские сказания о Мухаммеде повторяют многое из религиозных преданий других религий об их пророках и посланниках. К тому же, очень подробно говоря о понедельнике, когда родился Мухаммед, и о тех чудесах, которые в связи с этим якобы произошли, ранние мусульманские богословы умалчивали или противоречили друг другу в вопросе о том, когда конкретно был этот понедельник. Лишь со временем он был отнесен к 12 числу месяца раби аль-аввала (раби I). Но поскольку мусульманский календарь лунный, то и маулюд, как и мидраж и другие праздники ислама, считая по солнечному календарю, начинается ежегодно на 11 дней раньше. Впрочем, теперь, применяясь к новой обстановке и стремясь воздействовать на семьи мусульман, проповедники ислама усилили свою практику проведения молитв по случаю маулюда не столько в мечетях 12 раби I, как на дому у верующих в разные дни этого и следующих за ним месяцев. Такие моления сопровождаются угощениями.

По своему содержанию маулюд, как и мидраж и остальные праздники и посты ислама, не народен, он призван служить целям обмана трудящихся. Безмерно возмечивая Мухаммеда, мусульманские богословы искажают действительную картину возникновения ислама и в совершенно неправильном свете изображают власть халифов и историю народов Ближнего и Среднего Востока. Эти праздники не имеют ничего общего с сокровенными мечтами народа, отразившимися в фольклоре.

Титаны, герои народного эпоса и легенд были и боготворцами. Религия же издавна объявила небо таинственным обиталищем богов, недоступным и запретным для человека. Однако мечту о полетах в небо, о проникновении в космос люди издавна воплощали в поэтических сказаниях и преданиях. Недаром в преданиях и сказках едва ли не всех народов говорится о «ковре-самолете», что по слову

³⁹ J. Porowitz, *Muhammeds Himmelfahrt*. — *Der Islam*, Bd. 9, Strassburg, 1919, S. 159—183.

человека «в небо подымет, по всему свету повезет», о «золотой скамейке», что «вдруг сама собой стала в небо подниматься», о легендарных героях, строящих столб «до самого неба», «в мгновение ока» преодолевающих пространство «в сто лет пути».

Народ создал и образы замечательных героев-титанов, решившихся достать с неба «траву рожденья» или жизненно необходимый людям огонь. В числе таких титанов — герой древневавилонской поэмы Этана и легендарный Амирани — центральный образ одноименного старейшего грузинского и осетинского эпоса, сходный с античным Прометеем, а также герои богатырских нартских сказаний кабардинцев, черкесов и адыгейцев Сосруко и Насрен Длиннобородый. «Только сила человека на земле достойна славы!» — восклицает нарт Сосруко.

В нартском эпосе кабардинцев ярко и поэтично выражена мысль, что на каких бы высотах ни обитало счастье, оно будет добыто человеком и именно тем, кто не охвачен пустой гордыней мелкого тщеславия и стяжательства, а движим благородным чувством заботы о мире и благополучии народа.

Нарт Сосруко, приглашенный на пир богов на вершину Горы Счастья, наперекор разгневанному на него богам опрокидывает на землю бочонок с сано — чудесным напитком, чтобы он достался людям. Амирани, обучивший людей добывать огонь и обрабатывать металлы, в наказание за это приковывается богом к скале Кавказских гор. В сказаниях позднейшего времени, когда на Кавказе распространилось христианство, Амирани приковывается к скале «человеколюбивый» Христос.

Стремясь принизить человека, не дать простора его творческому гению, ислам объявил небо запустным для людей. Как мы уже отмечали (см. гл. II, 2), Аллах, сотворив неподвижную землю и расположив над нею один над другим семь небесных сводов, создал и ведущую на них лестницу. Но людям она недоступна: «У них ли лестница к небу, чтобы подслушивать, что там?» (52, 38). По ступеням этой запретной для человека лестницы лишь «ангелы и дух посходят к нему (богу) в течение дня, которому и дух восходит к нему» (70, 3 и 4). Впрочем, в явном противоречии с этим пророк Мухаммед, согласно мифу о ми радже, совершил восхождение на все семь небес и к престолу Аллаха всего в несколько мгновений...

Для нас теперь ясны мотивы, по которым в исламе возник праздник мидрадж. Нельзя не отметить и того, что этот праздник был установлен в условиях, когда существовало критическое отношение к религиозным рассказам о небесных путешествиях пророков и иных их чудесах. Этой критике не смог скрыть и Коран. Авторы Корана возмущены тем, что многие из людей не хотят верить притчам, которые рассказывает им проповедник, выдающий себя за посланника Аллаха. Эти вольнодумно настроенные люди говорят проповеднику: «Не поверим тебе до тех пор, пока ты не выведешь для нас из земли источника; или не будет у тебя сада из пальм и виноградных лоз и посреди него проведенных по твоему велению полноводных русел; или не сбросишь на нас, как ты мечтаешь, с неба какого-нибудь куска»⁴⁰; или вместе не приведешь Аллаха и ангелов; или не будет у тебя дома с позолоченными уборами; или не взойдешь на небо; да и восхождению твоему туда не поверим, пока не принесешь к нам оттуда писание, которое мы могли бы прочитать» (17, 91—94).

С такими возражениями духовенству приходилось считаться и позднее. Уже в средние века в шиитском направлении ислама был развит взгляд, будто путешествие на небо Мухаммед совершил не телесно, а духовно, во сне. Тогда, конечно, суннитское богословие осуждало эту шиитскую версию; даже в сочинениях поэтов-суннитов поэмах рассказывалось, что во время мидраджа Мухаммед по небесам «передвигался в обличье телесном». А богослов Ялчигул-оглы Таджуддин писал, что «восхождение пророка на небо было телесным, в бодрствующем состоянии, а не в сонном видении»⁴¹. Стремясь возвысить основателей четырех религиозно-юридических школ суннитского ислама, этот мусульманский богослов даже заверял, что Мухаммед увидел на небе их души. Божественный голос объяснил Мухаммеду, что это души «четырех великих ученых из среды твоих последователей», и указал, где каждый из них родится и какое имя будет носить. «После тебя,— добавил Аллах,— рабы мои будут совершать служение мне, сообразуясь со словами этих четырех учителей». По этой же басне,

⁴⁰ Речь идет о метеоритах, или, иначе, болидах, появление которых, как мы отмечали, автор Корана выдавал за проявление гнева Аллаха, его кары (см. 34, 9 и др.).

⁴¹ Таджуддин, Рисоля-и фииза. Казань, 1850, стр. 78. Ср. Г. С. Саблуков. Сведения о Коране. Казань, 1884, стр. 206.

не, перед пророком на небе предстала и душа главы суфийского ордена накшбандий Бахауддина, который «явится в мир через пятьсот лет», и т. д.

Религиозные представления о посещении Мухаммедом семи небес и престола Аллаха, находившегося за семьюдесятью занавесами, отражали примитивные воззрения людей на окружающий их мир. Эти представления соответствовали учению Корана о семи небесных сводах и Земле-плоскости, разостланной Аллахом подобно ковру и удерживаемой в равновесии воздвигнутыми на ней горами (16, 15). Но Коран в пору его составления, в VII в., не отражал передовых знаний своего времени. Опыт и наука все более обнажали невежество и нелепость «сведений» мусульманского предания о том, что-де Земля держится на тельце или быке и т. п. Уже Омар Хайям так говорил о басне, по которой бог поставил на небе созвездие (зодиака) Тельца, а Землю держит на другом тельце (быке):

Один Телец висит высоко в небесах,
Другой своим хребтом поддерживает прах.
А меж обонми тельцами,— поглядите,—
Какое множество ослов паст Аллах!

В наше время, в век поразительных научных открытий и высокоразвитой техники, суннитское богословие (особенно реформистского направления) предпочитает не уточнять обстоятельств мидраджа и не возобновлять споров по этому поводу с шиитами. Напротив, вполне в духе шиитских легенд оно сыслагается на слова, приписываемые Аише, жене Мухаммеда, спавшей с ним в одной постели в ночь путешествия посланника Аллаха на небо: «Тело посланника божьего не отсутствовало, а бог заставил путешествовать в ночь его дух». Попытки приспособить этот миф к нашим дням доходят до смешного. Современный богослов Мухаммед Хусейн Хайкаль, утверждающий, будто все, что достигнуто людьми, заранее известно Аллаху и им предопределено, в пятом издании книги «Жизнь Мухаммеда» пишет, что бог воспользовался якобы в ту ночь своего рода магнетическим усыплением Мухаммеда, показав ему нечто вроде телевизионной передачи событий, происшедших на далеком расстоянии. «Если уж волны эфира передают картину и звук,— пишет Хайкаль,— то бог тем более мог использовать тайные силы, духовные и телесные, находящиеся в его

распоряжении, чтобы передать своему посланнику суждение об этом и том мире»⁴².

Мусульманский мистический поэт и богослов Феридаддин Аттар (1119—1230) писал в «Жизнеописании святых» («Тезкират аль-аулия»): «Когда открывается истина, разум отступает назад». В этом изречении Аттар не был оригинален. Христианский богослов Тертуллиан (160—222) еще задолго до Аттара заявил: «Верую, ибо это нелепо». В этих формулах отражено постоянное стремление богословов подчинить разум и знание слепой вере, сделать науку служанкой богословия.

Широко известно, что не только на Западе, но и на Востоке горели костры инквизиции. В 1160 г. в столице халифата Багдаде по приказу халифа, в своем лице совмещавшего высшую светскую и духовную власть, была публично сожжена знаменитая энциклопедия «Китаб аш-шифа» («Книга исцеления») Абу-Али ибн-Сины (Авиценны). В 1449 г. в Самарканде в результате заговора мусульманского духовенства и феодалов был предательски убит выдающийся узбекский астроном и математик Улугбек, построивший обсерваторию и составивший «Новые астрономические таблицы».

Чтобы «согласовать» миф о Мухаммеде с требованиями нового времени, некоторые буржуазные востоковеды разработали «теории», по которым мифы о путешествии Мухаммеда на небо — результат его патологического состояния, болезненного видения и т. п.⁴³

И теперь, в связи с осуществленными советской наукой и техникой первыми полетами человека в космос, богосло-

вов волнуется более всего то, что эти полеты необычайно обогатили знания людей об окружающей их природе и тем самым помогают им освободиться от отсталых представлений и верований, в течение веков обременявших человеческое сознание. Широчайшие массы на бесспорных примерах убеждаются, что люди труда, а не бог — создатели всех материальных и духовных ценностей.

Новые истолкования мифа, как и других праздников и обрядов ислама, не меняют их существа. В эти праздники проповедники, призывая верующих сосредоточиться на «божественном», отвлекают их от борьбы за лучшую жизнь, сковывают творческую активность и инициативу, прививают людям отсталые, неправильные взгляды на окружающий мир и значение человеческого труда. Но еще несколько десятилетий назад видный поэт и мыслитель Индии и Пакистана Мухаммед Икбал (1876—1939) писал, как бы бросая вызов богу от имени людей:

Ты создал мрак ночной,— а я зажгу очаг.
Ты глыбы взгромоздил,— я изобрел рычаг.
Ты глину сотворил,— а я гончарный круг.
Ты ветви распростер,— я сделал гибкий лук.
Ты змеям роздал яд,— лекарство я нашел.
Ты цепи гор воздвиг,— а я на них взошел.
Пустыни создал ты,— я насадил сады.
Да, без моих трудов мертвы твои труды!⁴⁴

Теперь всем видно, что нет таких преград, которые не преодолел бы человек, таких вершин, на которые он не поднялся бы, вооруженный наукой, знаниями. И хотя есть на земном шаре места, где духовенство еще показывает «стояние» (макам) ангела Джебранля, «могила» «первого человека» Адама и Ноя, спасшегося от «всепоглотившего потопа», и т. д., но и в этих святых местах, как мне удалось убедиться, у многих людей возникают мысли о том, что религиозные вымыслы — плод невежественного заблуждения или жестокого обмана.

Согласно рассказу, переданному от имени Мухаммеда в уже цитированном нами богословском сочинении XVI в. «Кырк сюаль» («Сорок вопросов») Фурати, посланник Аллаха, поднявшись на седьмое небо, услышал там лишь «плач и стонания». Это, как поясняется в «Кырк сюаль»,

⁴⁴ Перевод Г. Кога.

⁴² М. Х. Хайкаль. Хайят Мухаммед, изд. 5. Каир, 1952, стр. 195; E. Banneth. Islam heute — morgen. Wien, 1958, S. 32.

⁴³ См. G.-H. Bouché et. Observations sociologiques sur les origines de l'Islam. — «Studia Islamica», II, Paris, 1954, p. 79. Буска сделал новую попытку воссоздать построения известного французского психиатра А. Бина-Сангле, автора книг «Психофизиологические законы развития религии», «Безумие Иисуса» и тому подобной литературы, применительно к исламу. О Мухаммеде, как, «вероятнее всего», о больном истерией muscularis, писал еще А. Шпенглер (см. его «Das Leben und die Lehre des Mohammed», Berlin, 1861—1865). Сто-ронники таких взглядов были и в нашей стране (см. о них Л. Канимович. Воскресение из мертвых. — «Атеист», 1928, № 31, стр. 79—90; он же. Содержание Корана, изд. 2. М., 1930, стр. 8 и др.). Миф о Мухаммеде как галлюцинацию трактовал еще Б. Шрикк в статье «Die Himmelsreise Mohammeds» («Der Islam», Bd. 6, 1916, S. 1—30).

множество ангелов «плачет о грехах» мусульман, «вымывает со слезами у бога прощение грехов последователям Мухаммеда». Но народу всегда было чуждо чувство уныния, безысходности. И, обращаясь к небу, люди находили в нем не плач и стонания ангелов, как в религиозных сказках, а радующие глаз и помогающие им в жизни небесные светила.

«Красота-то какая!» — воскликнул советский летчик-космонавт Юрий Гагарин, впервые в мире поднявшись в космос, окинув взором земной шар, находясь ближе всех к Солнцу, Луне и звездам.

2

Общение между людьми разных стран и народов обычно имеет положительное значение. Но этого нельзя сказать применительно к религиозным паломничествам, существующим в исламе и других религиях.

Скопление в Мекке и иных пунктах Аравии во время паломничества — хаджжа — большого числа людей и тяжелые условия, в которых они там находились, не раз приводили к массовым заболеваниям, к возникновению эпидемий. В 1924 г. смертность среди паломников (их в том году было более 80 тысяч) составила почти 20 процентов. И этот год не исключение. Были годы, когда процент смертности поднимался до 40—50 и даже 60. В 1930 г. во время курбан-байрама в Мекке вспыхнула холера. Эпидемии возникали и в последующие годы.

Эпидемиями, принесшими людям тяжелые страдания, были отмечены и святыне паломничества мусульман-шиитов к почитаемым ими гробницам в Ираке (Неджеф и Кербела) и Иране (Мешхед и Кум). Ничего, кроме горя, слез, мучений и разорения не приносит трудящимся шиитам также перевозка тел умерших в Неджеф и Кербелу. Последний обычай связан с поверием, будто мусульманин-шиит, похороненный здесь, близ могил халифа Али и его сына Хусейна, обеспечит себе кратчайший и вернейший путь... в рай.

Курд Ахмед Холададэ в написанной им по-персидски повести «Рузе сияхе картгар» (издана в 1927 г. в Керманшахе, Иран) реалистично изобразил лишения, испытывавшиеся шиитами во время паломничества к святыням Ирака. По дороге из Кербелы в Неджеф герой его повести мусуль-

252

манин Бахтиар почевал с караваном, перевозившим останки шиитов для захоронения близ гробниц святых имамов, и стал свидетелем того, как голодные лошади, «засунув морды в щель разбитого гроба, обгладывали труп и уже объели его до самых костей». «И я несколько задумался, — пишет Холададэ, — об этом обычае и об этих людях, которые завезли своих мертвых в такую даль... Что за издевательство над предвечной справедливостью заложено в этом обычае, по которому человек, всю жизнь делающий гадости, считает, что, раз он богат и может завещать похоронить себя в „чистой“ земле Неджефа, он будет „чист“ и безгрешен, будь он самый скверный нечестивец»⁴⁵.

Академик Е. И. Павловский, изучавший вопрос о транспортировке умерших шиитов в связи с задачами руководимых им эпидемиолого-паразитологических экспедиций в Иране в 1942—1943 гг., писал, что перевозка трупов сложна и «требует предварительного временного захоронения, с чем я мог ознакомиться в Шахруде... Через год-два, если труп высохнет в мушину или же от него останутся одни кости, останки собирают и с караваном покойников отправляют в Кербелу. Караванщики не всегда честно довозят груз до места назначения; но в таких случаях считается, что захоронение в святом месте состоялось, так как деньги были уплачены»⁴⁶.

Этот обычай всячески поддерживали правящие круги королевского Ирака, поскольку он служил важной статьей их доходов и источником благосостояния многочисленного духовенства. Немало давало последнему и паломничество шиитов в Кербелу, Неджеф, Казмеин (Казимейн). А поступления средств от паломников в Мекку и Медину в течение ряда лет составляли большую часть (до 90 процентов и выше) бюджета Саудовского королевства⁴⁷.

⁴⁵ Ахмед Холададэ. Крестьянская доля. Повесть о персидской деревне. Пер. с перс. В. Тардова. М.—Л., Гослитиздат, 1931, стр. 122—123.

⁴⁶ Акад. Е. И. Павловский. Итоги научных работ I—III эпидемиолого-паразитологических экспедиций в Иран 1942—1943 гг. «Общее собрание АН СССР 25—30 сентября 1943 г.» М.—Л., Изд-во АН СССР, 1944, стр. 109.

⁴⁷ См. А. Климович. Праздники и посты ислама, стр. 80—81. В последние годы первостепенное значение для бюджета Саудовской Аравии приобрели отчисления, выплачиваемые американской нефтяной компанией Арамко, хищнически эксплуатирующей природные богатства страны. «По существу вся экономическая жизнь страны зависит от нефтяных отчислений. Однако распределяются они не

О том, как колонизаторы и их пособники используют религиозные паломничества, могут рассказать, в частности, такие факты. В 1937 г., по сообщению египетской газеты «Аль-Баия», генерал Франко снарядил пароход с 400 «паломниками», которые на всем пути в Мекку и в самой Мекке ввели фашистскую пропаганду. Для этого же организовывались поездки в Мекку «паломников», прославлявших Муссолини.

В июле 1959 г. группа провокаторов с Тайваня во главе с «генерал-лейтенантом» чанкайшестской армии под видом мусульман-паломников развернула клеветническую кампанию против Китайской Народной Республики. Их провокационная деятельность в Пакистане вызвала возмущение общественности Китая; министерство иностранных дел КНР направило по этому поводу Пакистану ноту с резким протестом (см. «Известия», 26 июля 1959 г., № 176).

До недавнего времени паломничество в Мекку являлось также удобным поводом для операций современных рабовладельцев. Работоторговцы привозили на «паломничество» в Мекку детей из африканских стран и продавали их здесь шейхам или горожанам. По сведениям Британского общества борьбы против рабства, в Аравии находилось до 500 тысяч рабов. Это положение продолжает существовать вопреки специальным конвенциям Организации Объединенных наций, категорически запрещающим рабство.

В 1955 г. на подобные факты сослался Ла Гравьер, выступивший на съезде французской католической партии МРП с сообщением, что «во французских владениях в Африке продолжается торговля рабами». Чаще всего при этом современные работоторговцы используют хаджжа африканцев-мусульман в Мекку. «Направляясь на поклон к „святым

местам“, некоторые предприимчивые и богатые паломники берут с собой слуг, желающих совершить паломничество в Мекку. Прибыв на место, они продают этих слуг в рабство. Другие торговцы живым товаром выступают в качестве агентов транспортных компаний. Взяв на себя заботу о доставке паломников в Мекку, они везут их на автомашинах до Красного моря, через Судан и Эритрею, и далее пароходом до Аравии. Это путешествие кончается тем, что обманутых африканцев-мусульман продают поштучно по 400 тысяч франков за голову» («Новое время», 1955, № 23, стр. 18). А на востоке Аравийского полуострова главным центром невольничества стал оазис Бурайми, оккупированный англичанами. Как сообщила английская газета «The Guardian», через Бурайми, «несмотря на запрет брать гражданских пассажиров, саудовские самолеты, пилотируемые американцами, регулярно перевозили 30—40 рабов в глубь страны, всего около 1500 в год» (см. «Правда», 16 декабря 1962 г.). В Саудовской Аравии рабство официально отменено лишь в ноябре 1962 г. Но и после этого здесь продолжают существовать невольничьи рынки. В 1963 г. правительство Саудовской Аравии заявило, что оно выкупило и отпустило на свободу 1682 раба. А несколько позднее, по сообщению аденской газеты «Фатат аль-Джазира», особым декретом были установлены новые цены на рабов, причем «правительство обязалось возмещать работоторговцам разницу между старыми и новыми ценами на рабов» («Известия», 8 октября 1963 г., № 240).

Перевозка паломников стала выгодным делом для монополистов США: «прибыль от эксплуатации шоссейной дороги Джидда — Мекка получает американская автомобильная компания, перехватившая у национальной компании „Аш-Ширка аль-Арабийя“ и местного населения перевозки паломников к святым местам»⁴⁸.

Не случайно, конечно, что за последние годы приложены особые усилия к активизации паломничества в Мекку: в 1960 г. паломников, по опубликованным в зарубежной печати данным, было 750 тысяч, в 1961 г. — 1186 тысяч (из них более 900 тысяч из государств Аравийского полуострова). От солнечного удара в 1960 г. погибло 377 паломников, в 1961 г. — 194⁴⁹.

⁴⁸ И. П. Беляев. Американский империализм в Саудовской Аравии. М., ИВЛ, 1957, стр. 114.

⁴⁹ «Здоровье мира», Женевы, т. XV, № 3, 1962, стр. 36.

В связи с лишениями, которые обычно испытывали паломники к святыням Мекки и Медины, среди мусульман получила известность пословица: «В святых городах черт живет».

Откровенные суровые слова о святынях Мекки и хаджже приписываются одному из крупнейших поэтов, писавших по-арабски, иранцу по происхождению, Абу-Нувасу (ум. ок. 814 г.): «Я желаю, чтобы мне дозволялось все то, что запрещает закон и религия, и чтобы бог превратил меня в собаку. Я сел бы в мекканском храме и стал бы кусать ноги всех пилигримов»⁵⁰.

М. Ф. Ахундов писал в 1875 г., что одной из причин, тормозящей прогресс родного ему народа, является паломничество в Мекку, куда «ежегодно шляется миллион из Кавказского края без всякой пользы...»⁵¹.

Многие мусульмане давно понимали, что находящийся в нише, на высоте полутора метров, в восточном углу наружной стены мекканского храма Каабы «черный камень» (по-арабски «аль-хаджар аль-асвад») — не спущенный из рая окаменевший ангел, который во время страшного суда выступит в защиту целовавших его верующих, а фетиш, позаимствованный исламом остаток древнего культа камней.

Этот «камень» представляет собой кусок лавы или базальта метеоритного происхождения. В настоящее время он состоит из трех больших кусков и осколка, укрепленных каменным барьером и серебряным обручем. Цвет «черного камня» серый с красными и черными вкраплениями; точно определить его породу трудно, так как видимая поверхность «камня» отполирована и почернела от многочисленных прикосновений и поцелуев верующих. Чернота его поверхности может быть следствием окисления при полете метеорита через земную атмосферу.

Уже в первые века ислама находились мусульмане, не желавшие, по-видимому, поклоняться этому камню. В свое оправдание они приводили следующие слова, с которыми якобы обратился к черному камню халиф Омар (634—644): «Мне хорошо известно, что ты — только камень, который не может приносить ни пользы, ни вреда. Если бы

я не видел, что тебя целовал пророк, то я бы никогда не целовал тебя»⁵².

Но простых людей, высказывавших подобные взгляды, мусульманское духовенство объявляло еретиками и жестоко преследовало. В 1023 г. на хаджже в Мекке произошел такой случай. Некто из верующих после окончания публичной молитвы с палкой в одной руке и мечом в другой, приблизившись к черному камню якобы для обрядового целования, стал бить по камню, восклицая: «Как долго вы хотите еще поклоняться камням и людям, призывать Мухаммеда и Али! Пусть никто не посмеет удержать меня, иначе я разрушу весь этот дом». В собравшейся толпе произошло смятение: нашлись люди, которые стали на сторону этого смельчака. «Еретик» был схвачен и вместе со ставшими на его сторону другими верующими приговорен к смертной казни. Вынося такой приговор, мусульманское духовенство ссылалось на то, что этот «еретик» стал-де последователем учения, провозглашенного одним из жителей Мекки за четыре века до него, при тех же обстоятельствах; тогда еретик стал жертвой ярости фанатиков⁵³.

Отрицательное отношение к почитанию черного камня выразилось в поступках некоторых мусульманских сектантов. Так, карматы, захватив в 930 г. Мекку, выломали черный камень и увезли его в Лаксу, где он находился 20 лет. В 1803 г. тот же черный камень как остаток культа многобожников был разбит на части ваххабитами.

В средние же века широкое распространение получили «еретические» учения о необязательности хаджжа для мусульман. Так, поэт-суфий Джалааладдин Руми (XIII в.) заявлял: «Совершай пилигримство в Каабу своего сердца, а не в Каабу камня».

Теологи ислама признают исполнение хаджжа обязательным не для всех мусульман. Изречение, будто бы идущее из уст первого халифа Абу-Бекра, гласит: «Богатый правоверный лучше бедного правоверного». Эта мысль подробно развита в «Кабус-наме» (XI в.).

В главе «Об умножении служения по мере возможности» сказано, что «если нищий совершит хаджж, он подвергает себя опасности, ибо нищий, совершающий дело богатых, подобен больному, совершающему дело здорового,

⁵⁰ См. сб. «Памяти академика В. Р. Розена». М.—Л., 1947, стр. 69.

⁵¹ М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., стр. 50—51.

⁵² И. Гольдциер. Культа святых в исламе, стр. 96 и 167.

⁵³ Там же, стр. 96—97 и 168.

⁵⁴ «Кабус-намэ», стр. 20—21.

Однако все эти рекомендации и предписания отнюдь не говорят о том, что немусульмане не совершают хаджа и иных паломничеств. Напротив, большинство мусульман, паломничающих в Мекку и другие центры ислама,— это несостоятельные, обездоленные, забытые вечной нищетой и бесправием, огульно обвиненные религиозной агитацией люди. Необходимость сбережений на хадж в Мекку из скудного заработка, добываемого тяжелым трудом, «в поте лица», всячески пропагандировало, в частности, религиозное рекламное издание «Друг хаджи́ев», выходившее во времена царизма на русском, татарском, персидском и других языках.

Необычайную пышность и богатство довелось наблюдать посетителю эти строки в почитаемых мечетях Кербелы и Неджефа. Здесь в центре обширных залов, уставленных и циновок и дорожками коврами, отглаженных мрамором и зеркальной мозаикой, залитых электрическим светом, за массивными серебряными решетками шириной и высотой более чем в два метра, установлены гробницы, в которых покоятся останки пророков — праотца Адама и Нуба, а также халифа Али, имама Хусейна и его мо- хабитов, а также халифа Аббаса. Поверх гробниц положены короны и оружие султанов и шахов и другие изделия из золота и серебра, усыпанные драгоценными камнями. Находящиеся тут же духовенство постоянно напоминало посетителей о сущности подношений мечетям со стороны шахов, султанов и ханов.

Но не блеск и богатство мечетей, не купола и минареты, сверкающие золотом, и не дородность духовенства, зинтой облаченного в особое покроя кистыми из добротной шерстяной ткани, производят сильнейшее впечатление. Более всего поражает, что в этих пышных мечетях рядом с аристократическими семьями, в роскошных дворцах, в окружении слуг и рабов, султанов и ханов.

Но не блеск и богатство мечетей, не купола и минареты, сверкающие золотом, и не дородность духовенства, зинтой облаченного в особое покроя кистыми из добротной шерстяной ткани, производят сильнейшее впечатление. Более всего поражает, что в этих пышных мечетях рядом с аристократическими семьями, в роскошных дворцах, в окружении слуг и рабов, султанов и ханов.

Духовенство, накапливая огромные богатства, отнюдь не обращает их на нужды страны. Даже когда Мидхат-паша, в 1869 г. назначенный начальником Багдадского пашалыка, «настоял на открытии сокровищницы при неждерской мечети и на оценке хранившихся в ней драгоценностей, предложил шаху (Насреддину Каджару, в 1870 г. совершившему паломничество в Кербеле и Неджеф.— Л.К.) продать таковые с публичного торга и на вырученные деньги провести железную дорогу от Ханекина в Багдад и далее на Кербеле, это предложение не нашло одобрения у шиитского духовенства»⁵⁵. Словом, как гласит арабская пословица, «ситый наразает ломти для голодного не спеша». А бывает, что, нарезав, сам их поедает.

Из приведенного ясно, почему в творчестве народов Востока издавна встречается критика, направленная против религиозных паломничеств, праздников, постов и других установлений ислама. Эта критика касается и религиозных посещений мест захоронения «святых» ислама, их действительных или мнимых гробниц и т. п., что проповедники часто выдают за равнозначное хаджу в Мекку или совершению паломничества в Кербелу и Неджеф. Отрицательного отношения народа к хаджу, праздникам, постам и иным мусульманским обрядам и обычаям не могут изменить и те повествования, которые вводятся в их проведение за последние годы.

⁵⁵ А. А. Адамов. Ирак Арабский. Бассорский вилайет в его прошлом и настоящем. СПб., 1912, стр. 457—458.

как о людях, говоривших «о божестве, кроме Аллаха» (см. гл. III, 7). Беспристрастный анализ показывает, что догмат ислама «Ля илях илля ллах» («Нет божества, кроме Аллаха») в большинстве направлений и сект ислама соединен с почитанием святых. Последователи шиизма, а также близкий ему течений, провозгласил догмат о единстве Аллаха, наряду со словами «и Мухаммед — посланник божий» («ве вместо них говорят: «и Али приближенный божий» («ве Али велл ллах»). Почти в любом мусульманском «катехизисе» содержится, наряду с учением о пророках и их чудесах, параграф о святых (вели, мн. ч. — аulia). Как опровержение культа святых богословы обычно выдают 63-й равадание культа святых богословы обычно выдают 63-й стих 10-й суры Корана, где сказано о «близких, родных Алаху», или, согласно богословскому толкованию, о «друзьях божьих», которым «не будет ни страха, ни печали».

Во всем этом нет ничего исключительного. Подобное можно наблюдать в иудаизме, христианстве и других монотеистических религиях, где наряду с культом «единого» или «триединого» бога в пережиточных формах сохранились следы древних верований в виде культа святых. Развитие мусульманского монотеизма вообще не представляет чего-либо особенного в истории религий.

«Чтобы стать религией», — писал Ф. Энгельс, — монотеизм испокон века должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зендавесты (т. е. книги, считавшейся священной в древнем Иране. — Л. К.). У иудеев уклонение к языческим чувственным богам продолжается хронически, а после изгнания небесный придворный штат, по персидскому образцу, еще более приспособляет религию к народной фантазии. И даже христианство, уже заменившее вечно равного себе неподвижного иудейского бога внутренне дифференцированным, таинственным триединным божеством, могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых... Лишь современная буржуазная эпоха с ее протестантизмом снова устраняет святых и принимает, наконец, дифференцированный монотеизм всерьез»⁵⁶.

Ислам вытеснил культы богов древних религий арабов, иранцев, турок, афганцев, берберов и других народов Азии и Африки также посредством культа святых. Культам ста-

⁵⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. II, стр. 429.

рых «языческих» богов в исламе были даны новые толкования; эти боги стали постепенно заменяться мусульманскими святыми. Устранять этих святых и принимать всерьез идею монотеизма в исламе начали собственно лишь ваххабиты и другие мусульманские течения нового времени. В автобиографии египетского писателя и ученого Таха Хусейна, выученика высшей мусульманской школы аль-Азхара в Каире, можно прочесть, как он увещевал своего отца, сельского шейха, что «не годится человеку прибегать к пророкам или святым, не годится, чтобы между Аллахом и людьми был посредник, — это вид язычества»⁵⁷. Видный мусульманский богослов Ризаэддин Фахрутдинов в изданной в 1912 г. в Оренбурге книге об арабском теологе Ибн-Араби (1165—1240), сославшись на дошедшую якобы от Мухаммеда молитву: «Господи, не преврати мою могилу в идола, которому будут поклоняться», — также писал, что пророк «запретил воздвигать храмы (масджиды) над могилами». Перечислив же некоторые из святых могил, гор и источников в Астраханской и Казанской губерниях, «посещаемых множеством мусульман подобно хаджжу», т. е. святыням Хиджаза, Фахрутдинов добавлял, что в этих местах «от имени религии творится много глупостей и противозаконья»⁵⁸. В разъяснениях (фетвах) Центрального управления мусульман Средней Азии и Казахстана в последние годы также приводятся подобные доводы, хотя в них в духе процитированного нами хадиса (см. стр. 244) останавливаются три места паломничества — мечети мекканская, мединская и ас-Сахра в Иерусалиме. Но одно дело декларация, а другое — практика, действительность. Последняя говорит о том, что процесс устранения культа святых далеко не завершен. Напротив, как увидим ниже, появляются еще и новые святые, в том числе и в Поволжье, Средней Азии и Казахстане, где мусульманское духовенство на деле всячески поддерживает культ святых и связанное с ним почитание разного рода могил и гробниц, извлекая из паломничества к святым местам выгоду.

Большинство проповедников ислама в этом смысле и теперь идет за теми, о которых богослов Фахрутдинов писал: «...за последнее время вблизи города Уфы, в местности

⁵⁷ Таха Хусейн. Дни. Пер. с арабск. И. Ю. Крачковского. М., 1958, стр. 174.

⁵⁸ Р. Фахрутдинов. Ибн-Араби. Оренбург, 1912, стр. 15.

Чишмы и Сынташ, основали новые места поклонения. Воздвигли там особые сооружения и приставили к ним смотрителей (муджавиров). Чтобы устроить все это, затратили огромные средства, которых хватило бы на то, чтобы дать грамоту многим детям бедных мусульман и освободить их от отсталости»⁵⁹. Преемниками этих проповедников и теперь поддерживается обычай ритуального посещения (зиарет) могил, гробниц и других почитаемых мест, а именно мазаров, тюрбе, пиров, пир-оджахов, азиязов, а также кадам-джайев, т. е. «мест стопы» (следа) святого, его чудесного коня, например Дульдуга Али, ведется того, его подношение таких святынь и т. п. Это строительство или подновление таких святынь и т. п. этому подновлению помогал и богослов Фахрутдинов, после того как в 1918 г. он стал муфтием Центрального духовного управления мусульман в Уфе. В 1926 г. возглавляемым им муфтиатом производился капитальный ремонт и святого места в Чишмах...

И в ряде других случаев муаллы и ишаны ссылаются не на молитву, приводившуюся Фахрутдиновым в 1912 г., а на также возводимое к пророку Мухаммеду изречение, напечатанное на многих гробницах мусульманских святынь, в частности на памятнике Мухаммеду ибн-Али-Термезскому: «Когда вас приведут в отчаяние (современные вам) обстоятельства, ищите помощи у лежащих в могилах»⁶⁰.

В древности вера в богов-покровителей насаждала и поддерживала превратные, фантастические представления о явлениях в жизни природы и общества; подобные же неправильные представления прививает верующим и вера в мусульманских святынь. И сейчас есть люди, которые веруют, будто от святынь может зависеть дождливая или засушливая погода, болезнь или здоровье; от них же якобы ведут начало народы, села и города, по их молитвам-де появились реки, возвышенности, берут начало ремесла и т. п. Вообще почитание мусульманских святынь развилось более всего на основе культа природы и культа предков. Этим путем в разряд святынь ислама перешло немало старых божеств, считавшихся покровителями земледелия, скотоводства, ремесла и т. п.

⁵⁹ Р. Фахрутдинов, Ибн-Гараби, стр. 16.

⁶⁰ В. В. Бартольд, Ислам, 1918, стр. 60. Арабский текст см. «Туркестанский журнал любителей археологии» за второй год его деятельности». Приложения к протоколу от 29 августа 1897 г. Ташкент, 1897, стр. 17.

Усвоение культов доисламских богов и богинь началось еще в раннем исламе, испытывавшем влияние более древних, иудейского и христианского, учений о пророках. Позднее этот процесс не ограничивался заимствованиями из религий древних арабов, христианства и иудаизма. В Средней Азии и Казахстане, например, исламом было усвоено от предшествовавших ему местных культов почитание не только некоторых возвышенностей, источников, деревьев, камней и тому подобных фетишей, но также ряда старых божеств-покровителей. Так, божества — покровители скота перешли в ислам под именем Чупан-аты («Отец-пастух»; места поклонения близ Самарканда и в Хиве) и Занги-аты, или, иначе, Занги-бобо (мазары в селении Занги-ата близ Ташкента и на месте его «кадам-джайя» в Кулябской области Таджикской ССР, где селение названо Занги-бобо). Чупан-ата в легендах обычно отождествляется с мифическим Адамом, якобы пасшим на земле первых посланных из рая овец; Занги-ата считается покровителем крупного рогатого скота и садоводства.

Появились в исламе и святыне — покровители шелководства (шейх Мухтар в Хорезме), рыболовства (Токмак-ата в устье Аму-Дарьи и на островах Аральского моря), земледелия (Бобо-дехан), коневодства (Камбар-ата) и др. Сохранилась в пережиточных формах и вера в духов, как добрых, так и злых (например, в алмас, иначе — алмыс, албыс, албасты, и в убуров, иначе убур), существовавшая и в доисламской мифологии народов Средней Азии, а также татар, башкир, чеченцев, ингушей, русских (упырь, вампир).

Функции старых богов-покровителей были перенесены и на уже известного нам Хызра (см. гл. III, 3), а также на усвоенных исламом из иудаизма и христианства пророков Сулеймана (Соломона), Дауда (Давида) и др. Связанные с культом святынь мусульманские мавзолеи (мазары, пиры и т. п.) даже по внешнему виду часто напоминают доисламские храмы. Так, в средневековом Иране древнейшие из таких мавзолеев были выстроены по образу старейших огнепоклоннических храмов, или домов огня (алау-хана). В Северной Туркмении, в районе Куны-Ургенча, до нашего времени сохранился мазар, известный под названием Кыры-алау, т. е. места старого огня. Почитаемые в исламе сауры (туин), растущие близ мазаров, подчас также остались от древних культов, например в Ходженте (современный Ленинабад,

Таджикская ССР) у мазара Хазрат-бобо, где деревья, по расчетам ботаников, посажены еще до арабского завоевания; такие же «священные» деревья мы встречаем около источников у мазара Тукраут-ходжа в 18 км от Канибадама и в других местах»⁶¹. А при освоении именованного широкой известностью среди ингушей древнего храма Тхаба-ерку у Ассинском ущелье возникла легенда, будто он построен на месте, где пророк Мухаммед зарыл в землю спущенный им с небес на золотых цепях Коран.

И Известны случаи, когда зависимость людей от непонятных им стихийных сил природы, действие которых в древних религиях связывалось с определенными культами, являлась побудительной причиной к новому возрождению верований в исламе. Так было, например, в Ингушетии, в Чоринском обществе, после принятия чоринцами истины и распространения среди них суфизма, инаи, иначе говоря, «зикризма». «Возбужденные зикром», — отмечал этнограф-ингуш Чак Ахриев, — чоринцы разрушили храм своего святого патрона Чори и перестали приносить ему ежегодные жертвы. Случилось так, что после этого не было у чоринцев урожая. Три года они терпели это бедствие; у чоринцев урожай. Я три года ни хорошего урожая, но во время са-мой уборки хлеба выпал сильный град и хлеб был побит. Такое бедствие чоринцы приписали гневу святого патрона, а потому, пришедши к убеждению, что борьба их с патро-ном неравновесна, решили вновь построить ему храм и с покаянием принести ему в жертву по быку от каждого се-мейства»⁶².

Не один «черный камень» Каабы, по и многие каминифетиши, почитаемые мусульманами на горных перевалах, также служили предметом древних культов. Еще недавно в Горном Бадахшане были камни («остун»), считавшиеся священными; таджикские женщины подносили их иногда в жертву; в Карачае существовал обычай, по которому весмаслом, при отправлении на горные пастбища, за каждого новорожденного верующие у «святых камней» («ауль-та-с») приносили жертвы — пироги, лепешки, яйца. Чудодействен-

« М. Е. Массон. О колебании климата Средней Азии в связи с вопросом об изменении режима вод за исторический период.— «Труды Узбек. географ. об-ва», т. II (XXI). Ташкент. Изд-во АН УССР, 1948, стр. 19.

« Г. А. Христен. Ингушские праздники.— «Сборник сведений о кавказских горцах», вып. V. Тифлис, 1871, отд. III, стр. 16.

⁶² Ч. Ахриев. Ингушеские праздники
о кавказских горах», вып. V. Тифлис, 1871, отд. III, стр. 16.

ную силу приписывали метеориту, упавшему на берегу
верхнего течения Кубани, вблизи свинцового рудника.

«Священные» камни, как и кости, рога, знамена с хвостом яка и пр., зачастую являются одной из главных реликвий почитаемых гробниц, мазаров. Так, еще несколько лет назад подобный «чудодейственный» камень у мазара при мечети ханабди Абди-Даруна в Самарканде использовался с ритуальными целями. Верили, что мусульманка, поднявшая и обнесшая вокруг себя этот тяжелый камень, получит способность к деторождению. Среди чеченцев и ингушей, у которых долгое время большую силу имели патриархально-родовые отношения, сохранялась вера, будто кости предков, оказавшись на поверхности земли, могут вызывать дождь. Такое значение придавали, например, костям, находившимся в гробнице возле упомянутого храма Таба-ерды. «Народное поверье утверждало, что в этом склепе лежит берюшая кости необыкновенной величины, чуть ли не в 2 аршина, и что в прежние времена, когда урожаю угрожала засуха, окрестные жители открывали склеп, выносили кости, погружали ее в воду, и засуха сменялась обильным дождем. Один из местных жителей с готовностью указал нам, — писал исследовавший Таба-ерды В. Ф. Миллер, — закрытое отверстие склепа и был немало удивлен, когда в склепе оказались кости самых обыкновенных размеров. Таким образом, унаследованное от предков убеждение в существовании исполнившей чудотворной кости было рассеяно несколькими ударами кирки»⁶³

Сходное поверье существовало и в отношении старого мавзолея Борга-каш, или, иначе, Бурхан-каш, в равнинной Ингушетии, близ селения Плевное, — памятник, почитавшийся как ингушами, так и кабардинцами и некоторыми другими горцами. Как отмечалось еще в 1913 г., «в период бездождя, в страдную летнюю пору все местное население селения Плевное собирается к этому памятнику и во главе с муллами возносит горячие моанты... испрашивая дождя»⁶⁴. Л. Семенов, исследовавший Борга-каш, вспоминает также, что когда им «в 1927 году произвождлись раскопки в селении Фуртуог, старики предупреждали нас,

⁶³ В. С. Миллер. Терская область. Археологические экскурсии.—«Материалы по археологии Кавказа», вып. 1. М., 1888, стр. 16—17.

⁶⁴ Ф. С. Гребнев. Борга-каш (Могила Борган-хана).— «Терские ведомости», 3 ноября 1913 г.

что если будут вскрываться древние могилы, то пойдет дождь»⁶⁵.

Моления о ниспослании дождя проводились и в других местах, причем, как правило, их существенной стороной являлись магические обряды и вера в особое значение культа предков. В ауле Чох, в восточной Аварии (Дагестан), мулла, совершая моление о ниспослании дождя, выливал хувиши воды на почитавшуюся гробницу Кемал аль-Башира.

Интересен в этой связи случай, описанный в 1912 г. в издававшейся известным лакским литератором Саидом Габиевым газете «Заря Дагестана»:

«У татар с. Филипповки, Самарской губ., есть свой способ вызывания дождя. Это опускание муллою свежевысушенного черепа кобылы (обязательно кобылы) в озеро.

В начале июля погода стояла засушливая. Хотя мулла и опускал череп кобылы в воду, но дождей все не было. Тогда темные люди стали говорить, что дождей нет оттого, что какой-нибудь мертвец выходит из гроба и разгоняет тучи. Кто же из мертвецов имеет такую наклонность пакостить людям? Для выяснения этого вопроса один раз собралось человек 50 татар-магометан и чувашей-христиан. Они стали осматривать могилы на христианском кладбище. На одной могиле нашли что-то вроде норы или трещины. Кто-то сказал, что это и есть нора, по которой лазит мертвец, и придумали следующий способ „умерщвления мертвеца“. Мертвеца из гроба не выкапывать, а чтобы он не мог выходить и разгонять тучи, полить его водой, сначала горячей, а потом холодной. Так и сделали: вскипятили 10 ведер воды, вылили на могилу в трещину, а сверх того туда же вылили 10 ведер холодной воды»⁶⁶.

Этот пример наглядно выявляет, как религия связана с отсталостью и невежеством людей, непониманием ими стихийных явлений природы, от которых они зависят. В условиях эксплуататорского общества живучесть подобных религиозных представлений определялась прежде всего социальными причинами — постоянным гнетом слепых сил капитала, классовым угнетением, общим состоянием неуверенности и страха за завтрашний день.

⁶⁵ Д. Семенов. Мавзолей Борга-каш. — «Известия Ингушского научно-исслед. ин-та краеведения», вып. 1, Владикавказ, 1928, стр. 232.

⁶⁶ «Темнота народная». — «Заря Дагестана», Петербург, 31 октября 1912 г.

Следует вместе с тем отметить, что передовые люди стран Востока критически относились к таким обрядам. Так, еще в XI в. Бируни высмеивал тех, кто полагал, что коловскими церемониями можно вызвать дождь. «Получить правильное представление о том, пойдет ли в том или другом месте дождь или нет, писал Бируни, можно, «лишь изучив положение гор, как дуют ветры и движутся тучи»⁶⁷. Этот средневековый ученый вообще приходил к выводу, что к религии прибегают тогда, когда неспособны найти правильный ответ в науке. Религиозным представлениям он противопоставлял научное мировоззрение, исходящее из наблюдения и опыта.

Приведенные примеры показывают, что культ мусульманских святых, как и вообще ислам, унаследовал многое от древних верований и так же, как и они, прививает людям неправильные взгляды на окружающий мир. В культе святых ислама столь же много нарочитого искусственного, как и в подобных культах других религий.

Ф. Энгельс писал, что культ всех святых относится «к тому времени, когда расчетливые попы в лице святых вернули политеистическому крестьянству его многочисленных богов-покровителей»⁶⁸.

Нельзя не обратить внимание и на то, что в числе мусульманских святых много султанов, халифов, ханов, беков. Подобным образом и в христианстве среди святых очень много царей, князей и других вельмож. Этим путем — через культ святых — издавна обожествлялась власть эксплуататоров. Отсюда же можно понять, почему о «социальной и духовной необходимости культа святых и исламе» в эпоху краха колониальной системы пишут авторы, выражающие интересы колонизаторов Запада; в целях сохранения этого пережитка они вступают даже в споры с мусульманскими модернистами⁶⁹.

Уже в раннем средневековье феодалы использовали культ святых в исламе для своего прославления. С этой целью, например, многие могилы феодалов и их воинов,

⁶⁷ См. «Бируни». М. — Л. Изд-во АН СССР, 1950, стр. 104 (А. М. Беляцкий. О «Минералогии» Бируни).

⁶⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXVII, стр. 201.

⁶⁹ См. E. Dermenghem. Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, ed. 4, Paris, 1954. В этой книге речь идет о культе святых в Северной Африке, где он связан более всего с марабутийскими (суфийско-дервишескими) орденами, «братствами». Например, в Алжире в 1939 г. такие братства насчитывали до 400 тысяч приверженцев.

павших в завоевательных походах, выдавались за места гибели «мучеников за веру», «святых». В Бухаре открыли мазар прикосновения стопы арабского военачальника Кутейбы ибн-Муслима, известного своей жестокостью, а в Ферганской долине сделали предметом почитания его могилу. Культ некоторых феодалов был столь распропагандирован духовенством, что могилы одних и тех же лиц, выдаваемых за святых, стали «открываться» даже в разных местах, иногда на расстоянии более тысячи километров одна от другой. Например, святые могилы халифа Али почитаются в Неджефе (Ирак) и в Мазари-Шарифе (Афганистан); до недавнего времени еще одна «могила Али» имела в Ферганской долине, в Шахмардане (ныне Хамзабад). В Чарджоу (Туркмения) и на Памире, на левом берегу Гунта, совершалось паломничество к местам, объявленным следом стопы Али, который к этому времени был наделен еще и пышным прозвищем Шахмардана, т. е. Царя мужей. Такое паломничество происходило и к большим камням «ауля-тас» на левом берегу реки Баксана, где казахи-мусульмане приносили жертвы. Сюда якобы приезжал Али. Другая стопа Али (Али-аягы) до последних лет привлекала верующих в Бузовны, близ Баку, у самого берега Каспийского моря. Обращаясь за помощью к Али, как нам довелось наблюдать в феврале 1956 г., здесь режут баранов и приносят дары. Но исторический Али никогда не был ни в Ферганской долине, ни в Туркмении и вообще в Средней Азии, ни в Казахстане, Азербайджане или Афганистане.

Культ Али, как и его сыновей Хасана и Хусейна, получил широкое распространение в связи с вытеснением исламом древних верований народов Среднего и Ближнего Востока. На Али же, а также на его сказочного коня Дуль-дуля искусственно переносились черты богатырей, героев эпоса народов Востока и их боевых коней. В связи с этим появились сказания и о неотвратимой силе меча Али («Зуль-Фикар»), а также стало возможным выдавать большие углубления в твердых скальных породах, обычно естественно образовавшиеся, за след его ноги или копыт сказочного коня (в Западном Китае, в Уч-Турфане, на месте, где якобы стоял и кормился Дуль-дуль, был даже воздвигнут мазар).

Такие подмены получали значительное распространение. Например, если в представлении ираноязычных наро-

дов Средней Азии радуга в древности связывалась с именем народного героя Рустема, считалась как бы отображением его богатырского лука, то в исламе радуга стала объясняться как «лук Али» или «лук Хасана и Хусейна», сыновей этого халифа. Появление на небе кометы (Цог-до-сетта — звезды с хвостом) некоторые чеченцы истолковывали как явления чудесного коня Дуль-дуля, якобы предвещающего новое появление Али на земле⁷⁰.

День весеннего равноденствия, отмечаемый многими народами как день Нового года, в шиитских легендах был выдан за день, когда будто бы пророк назначил Али своим преемником.

Процесс подобной мусульманизации старых воззрений, с искажением их народной основы, происходил постепенно; он имеет большую и сложную историю. В культе святых ислама можно различить не только следы древних культов Аравии, Ирана, Средней Азии, Северной Африки и других стран, где живут мусульмане, но и древнеиндийского Будды, древнеримского бога Юпитера⁷¹, а также воспринятое исламом почитание христианского Георгия Победоносца (Джирджиса) и других мифических персонажей. Акад. В. В. Бартольд отметил, что в Иране «уже шах Аббас Великий обратил внимание на сходство христианских легенд с мусульманскими; Пиетро делла Валье в 1618 г. в личной беседе с шахом должен был опровергать его мнение, что Алий, св. Георгий и испанский Сан-Яго — одно и то же лицо»⁷².

⁷⁰ См. Башир Дадагат. Первоисточники религии чеченцев. — «Терский сборник», вып. 3. Владикавказ. 1893, стр. 90.

⁷¹ См. Р. Саганова. Mahom, Jupin, Apollon. Tervagant, dieux des Arabes. — Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris, 1909, p. 392—393. Следует также отметить, что подобно тому как христианский храм апостола Петра в Риме был воздвигнут на основе древнего храма Юпитера, при постройке омейядским халифом Валидом I в 705 г. мечети в Дамаске использовался материал христианской церкви, перестроенной из храма Юпитера. Из материала древних капищ арабским полководцем Амром ибн-аль-Асом была воздвигнута колоннада мечети его имени в Фустате (в Старом Каире). По словам арабского историка аль-Вахиди, даже для постройки мечети над «гробницей пророка» в Медине в начале VIII в., с согласия халифа Валида I «несверный» император Византии послал 100 тысяч золотников золота, 100 рабочих и 40 вьюков с мозаикой, выломанной из развалин старых городов.

⁷² В. Бартольд. Халиф и султан. — «Мир ислама», т. I, № 2, стр. 211, прим. 2.

Культ Будды оказал влияние на мусульманские представления, в частности, через повесть о Варлааме-пустыннике и Иосафе, царевиче индийском, известную на арабской почве как рассказ о Билаухаре, Будасафе и индийском царе Джапайсаре, где образ Будасафа (христианского Иосафа) восходит к Бодисатве как одному из имен Будды. Это повесть была освоена шиитской литературой и, по-видимому, из нее проникла в художественную литературу, в частности в рассказ о «Субботнике» (ас-Сабти), сыне халифа Харуна ар-Рашида в арабских сказках «Тысячи и одной ночи». «Один русский ученый,— писал акад. И. Ю. Крачковский,— нашел этот рассказ даже у сибирских татар, в деревне, которая, что интересно отметить, в самом названии носит следы калмыцкого происхождения, т. е. связана с буддийской традицией. Рассказ сильно отличается от книжной повести, но все же сохраняет ее книжные черты: герой его — царский сын, презревший блага мира в поисках истинной жизни... Существуют сказания о том, где погребен „Субботник“, названный так потому, что он нанимался работать только в субботу, а остальную часть недели подвизался и учил людей праведной жизни. Одну из таких гробниц указывали в Багдаде, и к могиле „Субботника“ совершали паломничество по субботам. Таким образом, мусульмане, сами того не сознавая, чтити Будду, имя которого служило у них в обычной речи символом языческого идола; христиане же превратили его в христианского святого»⁷³.

Чтобы вытравить из сознания народа его старые представления или исказить их, отдельные культовые места ислама искусственно выдаются за могилы популярных в народе эпических героев. Так, в окрестностях Мары (Мерв) были открыты «гробницы» героев сказаний о соратниках Абу-Муслима, борца против омейядских халифов, богатырей Ахмеда Замчи и Мирзаб-шаха хорезмского. Еще в 1957 г. мы застали у этих гробниц паломников, хотя Ахмед Замчи и Мирзаб-шах «существовали только в воображении автора романа»⁷⁴. В Туркмении же, в районе Балханских гор, был открыт и мазар Гёр-оглы, т. е. главного героя

⁷³ «Повесть о Варлааме пустыльнике и Иосафе, царевиче индийском». Пер. с арабск. акад. В. Р. Розена, под ред. и с введением акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 10—11.

⁷⁴ Имеется в виду сказание Тартуси об Абу-Муслиме (В. Бартольд. О некоторых восточных рукописях. — «Известия Российской Академии наук», 1919, № 16—18, стр. 928).

другого народного эпоса; в Киргизии — мазар Манаса. В сказаниях о Гёр-оглы (в некоторых азербайджанских версиях — Кёр-оглы) его имя стало искусственно связываться с именем «льва божьего» Али-Шахмардана.

Какие фальсификации предпринимались ради подобных переделок в шиитском исламе, выявил еще проф. В. А. Жуковский в прошлом веке при рассмотрении тегеранского лубочного издания 1880 г., содержавшего небольшую поэму «Рустем-намэ», написанную героическим размером «Шах-намэ» Фирдоуси. В этом лубке герой доисламских народных сказаний Рустем, ранее изображавшийся поборником огнепоклонничества, представлен мусульманом-шиитом, обращенным в ислам после его поражения в единоборстве с Али⁷⁵.

Смысл фальсификации, проведенной в этом лубочном издании, заключался в том, чтобы использовать любимый народом образ Рустема для возвышения Али и тем самым для возвеличения иранских шахов, ибо почитание Али занимает одно из главных мест в шиизме. Еще основатель династии Сефевидов шах Исмаил I принял титул сёги-дери Али (страж, или, буквально, «собака дверей Али»). Такого рода тексты — «кельб Али», т. е. «пес (страж) Али», — выбивались и на монетах иранских шахов.

Культ Али получил сравнительно большое распространение и среди суннитов. В его введении было немало искусственного, в частности вызванного активной деятельностью суфийских орденов. Последние, впрочем, имели еще и своих особых «святых». Руководители дервишеских корпораций обычно уже при жизни претендовали на положение чудотворцев. Местами поклонения становились могилы многих из шейхов, пиров, ишанов. Упомянутый нами суфий Али ибн-Шихаб аль-Хамдани, живший в XIV в., написал даже особый «Трактат с разъяснениями» («Рисалат тавиль») ⁷⁶, в котором для оправдания культа святых суфиев искусственно делил людей на три категории: «беспечно пребывающих в пустыне неведения»; «хранящих (руководством) Аллаха и ослепительными лучами его попечения» и «святых, шествующих по пути тариката». Таким образом, не только места захоронения шейхов, пиров, ишанов,

⁷⁵ См. В. Жуковский. Мусульманство Рустема Дастановича. — «Жизнь старина», 1891, вып. IV, стр. 109—117.

⁷⁶ Описан в «Собрании восточных рукописей АН УзССР», т. III, стр. 251.

но и их прижиженное поведение объявлялось «священным». На протяжении веков это служило средством закрепления ложных, религиозных взглядов на психофизическую природу человека и явления окружающего мира, использовалось для обожествления власти эксплуататоров.

Так, культ среднеазиатского мистика XII в. ходжи Ахмеда Ясави служил возвышению деспотии Тимура и Тимуридов. Еще при Тимуре в политических целях было предпринято строительство мечети и гробницы в Ясе (нынешний г. Туркестан, Казахская ССР), посвященных Ахмеду Ясави. С восхождением власти феодалов был связан и возникший в средние века в Башкирии культ Хусейн-бека, последователя ходжи Ахмеда Ясави, ведшего крупную караванную торговлю. Власть бухарских эмиров «божественно» осеялась поддерживаемым ими культом Бахауддина Накшбанды. Освящению власти среднеазиатских феодалов служил также культ святого ходжи Ахрара, о подлинном лице которого у нас уже шла речь (см. гл. III, 3).

Во времена позднего средневековья Бухара являлась средоточием феодального гнета, темноты и невежества. Превозносилась власть бухарских эмиров и обманывая массы, многочисленные бухарские мракобесы в своей крайней тупости и самомнении распространяли смехотворную мысль, будто «если во всем мире свет падает на землю сверху, то в Бухаре (по причине ее величия и святости похороненных в ней мужей ислама. — Л. К.) он исходит из земли!»

В целях возвышения феодалов использовался и культ Карахана, одного из первых ханов Караханидского государства (X—XI вв.), выданного за «святого мужа» — аулие ата. По этому прозвищу назывался и город, где был воздвигнут его мавзолей (Аулие-Ата, теперь Джамбул).

Формы использования феодальными властителями культа святых были многообразны. Из истории русских удельных княжеств периода феодальной раздробленности известно, что феодалы в каждом из них, опираясь на помощь церкви, стремились создать на своей территории культ особо чтимых икон, мощей и других святынь с паломничествами к ним. Подобным же образом поступали и феодалы стран Востока. Когда Турция подчинила себе Ирак — асман, где в Неджефе и Кербеле расположены почитаемые шиитами гробницы халифа Али и его сына Хусейна, то в Иране были приняты меры к созданию на своей территории новых святых мест...

Такая «борьба за святых» в эпоху феодальных войн была столь неприкрытой, что подчас вызывала сомнения и пропону и у ее непосредственных участников. Весьма интересным в этом отношении является письмо «простодушного и правдолюбивого турка, одного из начальников какой-то части турецкой армии», приведенное в персидской «Аббасовой мир украшающей истории» («Тарих-и аламара-йи Аббаси») Искандера Мунши (1560/1561 — 1633/1634). Письмо содержит рассказ о бедствиях турецких войск. Оно было опубликовано М. Ф. Ахундовым в статье «Положение турецкой армии под Багдадом в 1618 году». Автор письма, мусульманин-суннит, признавая тактический успех и другие преимущества войск шаха Аббаса, недоумевал, почему же всемогущий Аллах не на стороне турок — «армии ислама». «Должно полагать, — добавлял он, именуя шиитов „неверными“, — что распоряжения персидского шаха согласуются с предопределением судьбы; нет сомнения, что все это происходит от благоволения святого Али... Не знаем, по какой причине наш имам А'зам (т. е. Абу-Ханифа, считающийся основателем ханифитского толка суннитов; см. о нем гл. III, 1. — Л. К.) не милостив к нам; ради спасения его же гробницы и его же святых останков мы припал сюда и прибегаем к его же покровительству; впрочем, друг мой, когда дойдешь до этих слов, не прочти их вслух, дабы не быть вам предметом укоризны легкомысленных людей»⁷⁷.

В политических интересах места поклонения святым использовались и в новейшее время. Так, в 1916 г., для того чтобы отвлечь широкие массы от участия в среднеазиатском восстании, направленном в основном против самодержавия и местных эксплуататорских классов, были организованы разного рода открытия и обновления святых мест. В частности, в самый разгар восстания в Самарканде с помощью шейхов мазара и медресе ходжи Ахрара и некоей юрдиной (дивопа, маджнуна) было объявлено об «открытии» могилы святого ходжи Абриза и других почитаемых склепов и организовано паломничество к ним. Могилы срочно откопали в месте, где в средние века было кладбище. Таким образом «открыть» склепы нетрудно!⁷⁸

⁷⁷ М. Ф. Ахундов. *Эсарлери*, т. II. Бак., 1938, сох. 163, 168, 419—420.

⁷⁸ См. «Туркестанские ведомости», Ташкент, 28 августа 1916 г.; Л. К. Лимович. Ислам в царской России, стр. 358—361 и 396.

В годы гражданской войны реакционеры в Шахмардане (Узбекистан) превратили местную святыню, связанную с именем Али, в опорный пункт басмачей. а Али выдали за их патрона, «ангела-хранителя». В контрреволюционных целях служителями мазара святого Шахмардана писались особые тумары (талисманы), якобы спасительные для врагов революции, а также сочинялись песни для басмачей. В Башкирии специальный «мусульманский полк» националистов-контрреволюционеров и колчаковцев начал антисоветский поход в 1918 г. с поклонения гробнице святого Хусейн-бека.

Немалый вред причиняли и разные явления «чудес» и живых «святых». В марте 1930 г., в период ожесточенной классовой борьбы в деревне, под покровом подобного «явления имама» готовилось антисоветское восстание в селении Биттили Гянджинского округа Азербайджанской ССР. В полукилометре от селения Биттили на могиле безвестного имама было выстроено особое сооружение и тут же инсценировались «исцеления» больных и тому подобные чудеса. «Святой», которому верующие кидали через прорубленное отверстие деньги, «разговаривал». Это чудо, как оказалось, было устроено просто. В святыне спрятали сундук с двумя голубями, и их воркование выдавали за голос имама. А так как, по утверждению духовенства, грешный человек божественного гласа понять не может, то разъясняли «речь имама» готовившие эту авантюру мулла Маджид и др., в их числе были контрреволюционеры-мусаватисты и переодетые разведчики, прокравшиеся из-за рубежа. «Имам говорит, — поясняли они, — что хлопок сеять грешно, крестьянским хозяйством заниматься не надо. Святой сам обеспечит».

«Явление имама», агитировавшего против хлопкоуборочной компании, было инсценировано муллами и кулаками в Сальянском районе Азербайджана в 1934 г. Тяжело отражались на сельскохозяйственных работах в те годы и массовые посещения почитаемых гробниц шейхов в Элисканюрте (Чечено-Ингушская АССР) и в селении Утемиш (Каякентский район Дагестанской АССР).

«Казахстанская правда» 23 января 1958 г. привела такой случай: «В прошлом году в поселке станции Сары-Шаган появился „провидец“, который, услышав прогноз погоды, „предсказал“ паводок на озере Балхаш. „Пришел конец света“, — говорил он. Наводнение произошло. Сверкала молния, гремел гром, а группа женщин и стариков в ужасе

вышла на бугор, резала скот, молилась „всемогущему Аллаху“ и собиралась в иной мир». Нелепые слухи о приближении «конца света» распускались в некоторых местах и в 1956 г.; эти слухи повторялись и в распространявшихся в то время подметных письмах. Сеятеля этих вздорных слухов пытались играть на религиозных чувствах и невежестве, запугивать людей появлением «хвостатой звезды», т. е. кометы, и солнечным затемнением...

Следует помнить, что распространители такого рода страхов неоднократно появлялись и в далеком прошлом. В странах распространения ислама написано немало мистических книг о «конце мира» или «последнем времени». Но уже в раннем средневековье передовые люди Востока выступали с разоблачением таких предсказателей «конца мира», выявляли полную несостоятельность, живность их агитации. Так, знаменитый арабский поэт и философ Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, при жизни которого в связи с приближением 1000 года по христианскому летосчислению распространялись слухи о наступлении «последнего часа», гибели мира, едко высмеивал эти слухи. Время шло, сроки, назначаемые сеятелями страхов, проходили, жизнь под властью феодалов была все так же тяжела, и мир не погибал. Обращая внимание на эту непреложную истину, Абу-ль-Ала с необычайной для того времени смелостью писал:

Проснитесь вы, ослепленные безумием,
Проснитесь от безумия!
Потому что ваши догмы — басни,
Хитро придуманные стариками.
Они хотели получить только земное добро,
И они приобрели его;
Они умерли и с ними умер
Закон несчастных.
Они говорили, что время близится к концу.
К концу света,
Что лишь немного дней
Недостает до последнего часа.
Они агитируют! Потому что откуда они узнали,
Что настал момент?
Закройте ваши уши для лжи,
Которую вы слышали от них!⁷⁹

⁷⁹ А. Крмер, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd. II, Wien, 1877, S. 391.

Но остановимся и на других сторонах культа святых. Поскольку почитание святых, как мы уже знаем, связано с пережитками культа предков и веры в богов-покровителей, в исламе сохранилась и «специализация» святых, широко развитая в древних верованиях.

По учениям мусульманских богословов, обращаясь к помощи святого, верующий должен не только учитывать его категорию или «ранг», но и то, покровителем чего он более всего считается. Проповедовали, например, что родоначальником и покровителем ткацкого и портняжного дела является Адам, плотничьего и вообще строительного дела — пророк Нух (Ной), кузнецов и металлургов — Дауд (Давид)⁸⁰, цирюльников — Ибрахим (Авраам), путников — Хызр. У каждого цеха ремесленников был свой святой покровитель (пир, вели). Иногда в положении таких святых попадали и не пророки. Так, в Константинополе «пожарники почитали „пиром“ Дауда Герчека, репегата-француза, основавшего в султанство Ахмеда III (в 1719 г.) пожарные команды; похороненный в Ак-сарая, Дауд Герчек стал угодником мусульманским, на могиле которого возжигали свечи»⁸¹.

Ремесленные цехи, объединявшие людей по их профессии, организовали взаимопомощь и выполняли другие важные функции. Но их особые цеховые статуты — рисоля или рисоля, регламентировавшие взаимоотношения членов цеха, — обычно содержали и религиозные легенды, прививавшие ремесленникам правильное представление об их профессии. Рисоля, в частности, выдавали ремесло за результат деятельности святого, так называемого покровителя цеха, и требовали от ремесленника неуклонного исполнения ритуальных обрядов. Ремесленника, не выполнившего предписаний рисоля, предлагалось исключить из цеха и изгнать из города.

При помощи культа святых не раз разжигался фанатизм, сеялись неприязнь и вражда между людьми разных вер. Этому, в частности, служили многочисленные жития святых и рассказы о пророках. Так, в сочинении «Бугйет

⁸⁰ Одно среднеазиатское мусульманское сказание, избравшая историю культуры, приписывает «уста Дауд-пайгамбару», т. е. «мастеру пророку Давиду», даже добывание огня путем трения дерева о дерево.

⁸¹ В. А. Гордлевский. Кюлькан-бен в Константинополе и их аргументы. — «Доклады АН СССР», В, 1927 (№ 1), стр. 21, прим. 6.

ас-саилин» («Цель ищущих»), передающем миф о Джирджисе (мусульманскую версию сказания о Георгии Победоносце), этот святой восхваляется за обращение к богу в момент, когда ему угрожала смерть от «неверного» царя. В результате этого обращения якобы «показалось красное облако, пролившее огненный дождь на эту страну; дождь спалил всех неверных в один час по велению бога, да будет ему слава и величие»⁸².

Этот пример показывает, как сказания о святых воспринимались в людях не мир и человеколюбие, а иступление и нетерпимость.

Почитание святых издавна служило целям сковывания инициативы женщин. Еще Коран выдавал за божественное установление ношение женщинами ритуальных покрывал и женское затворничество (см. гл. IV, I).

В 24-й главе Корана дана подробная регламентация, как, когда и что делать женщине. Отступление от этого «регламента», детально разработанного в шариате, строго каралось. Существовал обычай, по которому мусульманка не могла даже участвовать в погребальной процессии, чтобы не осквернить могилу. Но в числе святых в исламе уже давно возникли особые культы женщин-покровительниц. Таковы, например, культы Фатимы и Биби-Семанбе («Госпожи Вторник»), связываемые с ткачеством и обработкой хлопковой пряжи, культ Биби-Мутхиль-кушо («Госпожи разрешительницы затруднений»). Две последние святые, наряду с другими женщинами (например, Биби-Дармендебике и Биби-Хаджет-бике), всячески пропагандировались — как якобы помогающие в трудных обстоятельствах — в мусульманских книжках, издававшихся до Октябрьской революции в Казани. В Казахстане существовала вера в некоего доброго духа, охранителя маадецев — Умай. А ингушки обращались за помощью к Тушоли, которую почитали как духа или богиню плодородия. Некоторые святые считались «исцелителями» женских болезней, бесплодия, «сглаза» и т. п. Такое значение придавалось также паломничеству и ритуальным обрядам на горе Тахти-Сулейман («Трон Соломона», на окраине Оша, Киргизская ССР), культу Амбар-биби (в селении Заги-ата близ Ташкента),

⁸² «Бугйет ас-саилин». — «Аль-Маширик». Бейрут, т. X, 1907; И. Крачковский. Легенда о св. Георгии Победоносце в арабской редакции. СПб., 1911 (отд. оттиск из «Живой старины», вып. III за 1910 г.).

«женскому» мазару Кызляр-биби близ Керков (Чарджоуская область) и др.

Еще в прошлом веке выдающийся казахский ученый и путешественник Чокан Валиханов (1835—1865), указывая на возможные причины трудных родов у киргизок, с горечью писал, что вместо помощи роженицам «ненормальные роды приписывают злему наваждению духа и потому бьют роженицу, тянут им язык».

Понятно, что при таких диких понятиях и, наконец, при совершенном отсутствии акушерок и бабок много беременных женщин умирает от родов или побоев⁸³.

В условиях Советского Востока покончено с отсутствием надлежащей заботы о здоровье женщин и, в частности, роженицы. В Казахстане и других советских республиках открыты различные лечебные учреждения, в том числе родильные дома, женские консультации и ясли, институты охраны материнства и младенчества.

Если сейчас еще и имеют место отдельные из описанных обрядов и обычаев, то они связаны с принижающими женщину феодально-байскими пережитками, со старым бытом, при котором женщина угнеталась, находилась в семье и обществе в неравноправном положении. И мириться с такими обычаями нельзя.

Вместе с тем факты говорят о том, что эти пережитки проявляются в разных формах, в том числе и замаскированных, и находятся люди, поддерживающие их. Около почтенных верующими гробниц и мечетей орудуют знахари, гадалки и «прорицатели», подталкивающие суеверных людей на совершение ритуальных обрядов, торгующие водой, щербенкой и землей, выдаваемыми ими за «чудодейственные» исцеляющие средства. Землю с могил растворяют в воде и пьют, веря, что это окажет чудотворное действие. Для таких вредных целей некоторые предприимчивые лица, пользуясь попустительством отдельных советских организаций, в ведении которых находятся выдающиеся архитектурные сооружения, порой использовали и памятники зодчества прошлого. Кое-где возникли и новые святыни, например в 1957 г. близ города Туркестана, у дороги, где молнией убило юношу.

У святых могил Куна-Ургенча, Дербента и ряда других

⁸³ Ч. Ч. Валиханов, Сочинения (Записки Русского географ. об-ва по отделе этнографии, т. XXIX). СПб., 1904, стр. 200.

мест можно увидеть отдельные деревья или кусты, увешанные лоскутками материи. В этом проявляется заимствованное исламом от древних культов почитание деревьев, растительности. В Азербайджане (а также в Иране) такие деревья называются «пиром». Привязывая к дереву лоскуток, оторванный от одежды человека, за благополучие которого просят⁸⁴, обещают, в случае исполнения желания, принести «жертву». Если просимое исполнилось, лоскуток снимают. Обилие лоскутков, привязанных к веткам подобных деревьев или кустов, как и к древкам у иных святынь⁸⁵, является лучшим доказательством того, что желания просителей, как правило, не исполняются. Но сила пережитков еще не иссякла: находятся верующие, которые вновь и вновь идут к пирам. При этом, как и при обращении к могилам святых, ими обычно учитывается «специализация» пира — куста, дерева или камня (например, на горных перевалах). Так, есть пиры — кусты и деревья, к которым идут, чтобы избавиться от той или иной болезни или от бесплодия.

Такие поклонения были известны давно. Например, еще в 1906 г. опубликовано описание толстого и высокого тополя, имеющего выпуклость в западной нижней части ствола и получившего название Бугаз-Терек (беременный серебристый тополь); он находился в роще тополей на берегу Хонохая, у подножия мазара Юсуфа Секаки, в Илийском крае Туркестана. Тополу, в силу веры в магическое действие внешне сходного, приписывалось «чудесное влияние на бездетных женщин»... «Сюда приходят бездетные женщины, молятся, а потом приносят жертвы и идут к Бугаз-Тереку; поклонившись трижды, обнимают несколько раз этот Бугаз-Терек и опять три раза кланяются и уходят». Верили, что после этого «женщины становятся беременными»⁸⁶.

⁸⁴ Иногда лоскуток заменяют камешком, который кладут у основания пира-дерева.

⁸⁵ У пира Али-аги в Бузовнях часть таких лоскутков, видимо, для большей надежности имела записки, из которых многие были вложены в спичечные коробки. Ср. циты в мечети «Гей-нимам», см. выше, гл. III, 3.

⁸⁶ Н. Паитусов. Мазар Мевлана Юсуфа-Секаки (или Шекаки). — «Записки Восточного отделения Русского археолог. об-ва». СПб., т. XVII, 1906, вып. 1, стр. 021. Подлинность гробницы Секаки, как было тогда же отмечено, «остаётся сомнительной». В возникновении культа этого мазара решающее значение могли иметь

Не раз отмечалось также, что подобным святыням поклоняются не только мусульмане. В Азербайджане есть пиры, к которым обращались как мусульмане-азербайджанцы, так и христиане-армяне и русские-молочане. То же было и на Северном Кавказе, где, например, верующие мусульмане и христиане посещали с религиозными целями одни и те же места у минарета и городища Татартуп на берегу Терека. «В Сибири почитание христианами чудотворных могил пересеклось с аналогичным явлением в магометанстве, которое также свято чтит свои „азисы“... Наглядно скрещивание русского и туземного культа могила на сибирской почве напало себе выражение в воздвигнутой на „Баишевом кладбище“, близ Тобольска, гробнице шейха Хакима, внука основателя шафийского законовещения Шафии, которая русскими была отождествлена с могилой Ермака и вокруг которой причудливо переплелись и христианские и туземные (мусульманские, тобольских татар.— Л. К.) суеверия»⁸⁷.

Посещения святых мест происходят в разное время года, но усиливаются в дни религиозных праздников, постов и особенно в «день рождения» (маулюд) святого, с именем которого связана могила или гробница. Порой они проводятся в горячее время сельскохозяйственных работ, сопровождаются жертвоприношениями и пирами и приводят к прогулам, наносят хозяйственный ущерб.

Много вреда приносят посещения верующими некоторых источников и родников, выдаваемых за «исцеляющие». В газете «Казахстанская правда» 5 октября 1954 г. рассказывалось о том, как в Джамбульском районе Ала-Тинской области в течение ряда лет распространялась легенда

перевитки древнего культа тополя (терека). В г. Фергане существовало почитание особой гробницы, называвшейся Терек мазар, причем свечи, зажигаемые верующими по четвергам, ставились перед тополом, росшим у гробницы.

С. В. Бахрушин. Легенда о Василии Мангазейском.— «Известия АН СССР», отд. гуманитар. наук, 1929, № 6, стр. 509.

В Муальтане (Индия) суфийский святой Шемс Тебризи «почитается не только мусульманами, но и индусами под именем Кешйүриг» (В. А. Иванов. Исламистские рукописи Азиатского музея.— «Известия АН», VI серия, 1917, № 6, стр. 362, прим.). Культ этого же святого, по-видимому, близок и перевиткам веры в древнее солнечное божество («шемс», по-арабски «солнце») у курдов-езидов (см. О. Вильчевский. Лингвистические материалы по истории общественных форм в Курдистане.— «Иранские языки», серия Iranica, № 3, т. I. М.—Л., 1945, стр. 25).

о святом ключе Арасан-Курсан. В летние месяцы сюда стекалось множество страдавших теми или иными недугами. Ключ долгое время являлся рассадником болезней. В антисанитарных условиях происходило и поклонение святому источнику в Билярском районе Татарской республики, к «помощи» которого обращались больные трахомой и иными недугами — не только мусульмане, но и христиане.

Приносят вред религиозные паломничества и тогда, когда они совершаются к источникам минеральной воды, соленым озерам, выходам теплых паров и грязей, которые при соблюдении соответствующих условий могут быть надежными лечебными средствами. Религиозные объяснения причин целебности этих источников, как некоего проявления «святости», прививают людям неправильные, антинаучные представления об окружающей природе, строятся Земли, богатствах земных недр и их эксплуатации. Использование же во время паломничества таких вод, грязей, выходов пара и т. п. без назначения врача часто приводит не к излечению болезней, а к их осложнению.

В Советском Союзе, где в интересах охраны здоровья граждан развернута широкая сеть лечебных учреждений, целебные воды, грязи, выходы пара широко используются для медицинского обслуживания населения в соответствующих условиях и под наблюдением врачей. Для этого построены курорты и санатории, как, например, бальнеологический курорт близ Джалалабада в Киргизской ССР, курорт Янган-Тау в Башкирской АССР, многочисленные санатории минераловодской группы на Северном Кавказе и многие другие лечебные заведения. Целебные свойства минеральных вод, грязей, горячих паров объясняются не сверхъестественными силами, а вполне естественными свойствами земной коры и недр Земли.

Вера в святых пронизана неправильным и уничижительным взглядом, будто бы мирная, обеспеченная и счастливая жизнь возможна не в результате созидательного труда народа, а как некое чудо, милость потусторонних сил какого-либо святого. Возвеличивая султанов, ханов, вельмож и сказочных героев, культ святых принижает трудящиеся массы — подлинных творцов всех ценностей, созданных человеком. Верующих призывают не к действительному улучшению своей жизни, а к смиренному ожиданию милости святого, чуда. Это религиозное установление исходит из

идеологии упадочнической, порожденной эксплуататорским обществом, чуждой советским людям.

В. И. Ленин писал, что «идея бога всегда усыпляла и притупляла „социальные чувства“, подменяя живое мертвечиной, будучи всегда идеей рабства (худшего, безысходного рабства). Никогда идея бога не „связывала личность с обществом“, а всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»⁸⁸.

Култ святых, как и вообще отжившие свой век религиозные традиции, не содержат в себе ничего, что бы отвечало интересам народа, помогало советским людям в строительстве коммунизма, в достижении лучшего будущего. Учение о мусульманских святых, подобно таким установлениям ислама, как ураза, ураза-байрам, курбан-байрам, мауния, ми радж, религиозные паломничества, обрезание, — отражает заблуждения и ошибочные представления древних людей, непримиримые с наукой и не имеющие по существу ничего народного или национального.

В нашей стране рождаются новые традиции, в которых находит выражение процесс развития социалистических наций, торжество принципов пролетарского интернационализма, дружбы народов.

У советских людей есть все возможности для наиболее здорового, содержательного проведения своих дней отдыха, а также таких знаменательных дат в жизни каждого человека, как день рождения или наречения имени, свадьба, юбилейные даты. Заботой Коммунистической партии и Советского правительства о здоровом культурном отдыхе трудящихся, об их всестороннем развитии продиктовано и сокращение рабочего дня. В результате предусмотренного Программой Коммунистической партии Советского Союза дальнейшего сокращения рабочего времени, в нашей стране будет самый короткий в мире рабочий день и самая короткая рабочая неделя.

Советские люди имеют свои, революционные, подлинно народные праздники, в которых нет ничего общего с вредными религиозными установлениями. Советский народ торжественно отмечает замечательные события в жизни своей Родины и трудящихся всего мира, славные исторические вехи борьбы за лучшее будущее, за коммунизм. Это — День международной солидарности трудящихся 1 Мая, годов-

щина Великой Октябрьской социалистической революции, День Конституции Союза ССР, День Советской Армии и Военно-Морского Флота, Международный женский день и другие. В колхозах празднуется День урожая, День вручения колхозу акта на вечное пользование землей. Широко отмечаются и национальные празднества, связанные с началом весенне-полевых работ (например, Сабантуй в Татарии и Башкирии) и со сбором урожая (например, хлопка — Пахта байрами в Узбекистане), а также встречей Нового года и т. д. В наше время эти праздники знаменуют победу коллективного труда, торжество социалистических принципов советского человека.

«У советских людей разных национальностей, — отмечено в Программе КПСС, — сложились общие черты духовного облика, порожденные новым типом общественных отношений и воплотившие в себе лучшие традиции народов СССР»⁸⁹. «Поддерживая прогрессивные традиции каждого народа, делая их достоянием всех советских людей, партия будет всемерно развивать новые, единые для всех наций революционные традиции строителей коммунизма...»⁹⁰.

Переход к коммунизму предполагает не только мощную материально-техническую базу, но и высокий уровень сознательности всех членов социалистического общества, решительное преодоление всякой отсталости, очищение от темных пятен прошлого, к числу которых относятся и религиозные пережитки.

⁸⁸ «Программа Коммунистической партии Советского Союза», стр. 113.

⁹⁰ Там же, стр. 115.

⁸⁸ В. И. Ленин. Сочинения, т. 35, стр. 93.

Глава пятая

ИСЛАМ И ЖЕНЩИНА

1

В Советском Союзе женщины — активные и самоотверженные строители коммунизма. Социалистический строй раскрепостил женщин, дал им свободу и равноправие. В нашей стране, где нет эксплуатации человека человеком, уничтожен национальный гнет, перед женщинами открыты широкие возможности к проявлению творческих способностей и организаторских талантов во всех областях государственной, хозяйственной, культурной и общественной жизни.

За годы Советской власти во всех республиках нашей Родины выросло новое поколение женщин, не знающих неравного положения в семье и обществе, гнета эксплуататоров, под которым на протяжении веков находилась работница и крестьянка. При власти царей и ханов женщина в домашней жизни была задавлена самой тяжелой и отупляющей работой, являлась рабыней домашне-семейного хозяйства. В таком положении продолжают оставаться и сейчас работницы и крестьянки в странах господства капитала. В. И. Ленин писал, что «женская половина рода человеческого при капитализме угнетена вдвойне»¹. Необычайно тяжела ее участь в колониальных и зависимых странах.

В национальных районах царской России женщина была лишена элементарных прав человека. Не только в обществе, но и в семье она находилась часто на положении рабыни, где даже называли ее не по имени, а разными обидными кличками, относились к ней как к домашней утвари.

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 32, стр. 138.

В закреплении женщины немалое значение имела религия, в том числе ислам. Коран, шариат, адат², как и соответствующие им установления других религий, оправдывали и освящали неравноправное положение женщины. Древняя мораль даже рождение девочки рассматривала как несчастье. «Чем родить тебя, лучше родить камень, он пригодился бы, чтобы занять свое место при стройке стены», — такими словами встречали рождение девочки. «Девочка — это бесполезная ноша», «дочь — обуза», — говорили о девушке.

Унизительный взгляд на женщину обосновывался Кораном: «Мужчины выше их (женщин) степенью своего достоинства» (2, 228).

Согласно Корану и шариату, женщина не равна мужчине как в имущественном, так и в правовом отношении. Например, при разделе наследства мужчине полагалась «доля, равная доле двух женщин» (4, 175). В шариатском суде одного мужчину-свидетеля заменяли лишь две женщины (2, 282). Но и в этом случае перед религиозным судом свидетельство одних женщин за доказательство не принималось. Денежный штраф за убийство женщины по адату взимался в половинном размере против штрафа, установленного за убийство мужчины. Могилу женщине рыли на целую четверть глубже могилы мужчине, так как и после смерти она-де недостойна быть на одном уровне с ним.

Презрением к женщине проникнут и миф Корана о «сотворении» жены Адама одновременно с доставлением ему «восьми (скотов) в четырех парах» (39, 8). По Корану же, женщина недостойна быть ангелом (43, 18).

Ислам узаконил многоженство, продажу невест, умыкание, выдачу замуж малолетних, затворничество. Коран разрешает жениться на сиротах, на понравившихся женщинам, даже не спрашивая их согласия, «на двух, на трех, на четырех» сразу (4, 3).

«Священная» книга требует от жен покорности мужьям. «Тех, которые опасны по своему упрямству, вразумляйте, —

² Адат (по-арабски «обычай») — неписаное право обычая, существующее у ряда народов, исповедующих ислам. Адат освящает патриархально-родовые отношения, в том числе беспрекословное подчинение старейшинам рода, кровную месть, похищение невест, телесные наказания и т. д. Отражая местные особенности, положения адата у разных народов имеют некоторые отличия. Нормы адата по ряду вопросов подчас применялись наряду с положениями шариата, отстаивающими феодальные отношения. В СССР адаты и шариат утратили силу закона и сохраняются только как пережиток.

поучает Коран мужей, — отдавайте от своего ложа, бейте» (4, 38). Женщин, обвиненных в «совершении мерзости» (прелюбодеянии), предлагается заключить в доме, «пока не уюкоит их смерть или Аллах устроит для них (другой) путь» (К., 4, 19). «Женщину бей, если она не умрет от побоев, то убивай тупым топором», — гласит адат.

Являясь памятником эпохи установления феодальных отношений, Коран осуждает кровосмесительные браки и некоторые другие обычаи, имевшие место при первобытно-общинном строе (см. гл. I и II, 1). Но было бы неправильно из стремления авторов Корана упорядочить брачные отношения делать вывод, будто установления этой книги в отношении женщины вообще демократичны, защищают ее интересы и права. Для разъяснения этого вопроса остановимся на положениях и установлениях ислама, характеризующих его отношение к женщине.

Ислам сохранил древний обычай ношения женщинами разных ритуальных одеяний, связанных с затворничеством, с отделением женщины от общественной жизни. В числе этих одеяний — паранджа и чачван, чадра, яшмак и др. Чачван (чашм-банд, чиммат) — это черная сетка обычно из конского волоса, которая опускается на лицо и грудь женщины. Поверх чачвана с головы накидывают паранджу (точнее фараджи, феридже) — род халата с ложными рукавами, заброшенными за спину. Паранджа и чачван совершенно скрывают фигуру женщины. Чадра — большая матерчатая шаль; ею мусульманка закрывает лицо и фигуру, оставляя только небольшую щель для глаз. Яшмак — род чачвана: повязка или (особенно теперь) угол платка, прикрывающие в знак покорности и «нечистоты» дыхания женщины — ее рот и нижнюю часть носа.

Откуда взялся обычай ношения этих и им подобных ритуальных покрывал?

Мусульманское предание гласит, что такой обычай был установлен пророком Мухаммедом. Будто бы, придя однажды со своей третьей женой, 9-летней Айшой, в гости к родственникам, Мухаммед приревновал ее к своему приемному сыну Зейду. Затем он приревновал ее к некоему Савфану, оказавшему 15-летней Айше услугу во время одной из ее поездок из города Медины. После этого Мухаммед якобы велел своим женам и другим женщинам постоянно находиться в запретной для посторонних части дома (харем, отсюда — гарем), а при выходе на улицу носить

плотное покрывало, чтобы их не узнавали. Предание также рассказывает, будто с просьбой об установлении обязательного для женщин ношения ритуальных покрывал к Мухаммеду обратился Омар, впоследствии второй халиф.

Перечисленные случаи из жизни пророка Мухаммеда (имевшего, по мусульманскому преданию, более десяти жен) якобы и явились причиной появления в Коране стихов о необходимости затворничества женщин и ношения ими особых покрывал (33, 33, 53, 55 и 59; 24, 27 и 31).

Эти легенды не подтверждаются историческими фактами; верно в них лишь то, что в раннем исламе стали вводиться обычаи женского затворничества и ношения особых женских покрывал. Но это не исконно арабские и не специально мусульманские обычаи. Они не были известны древним арабам, да и сейчас кочевые арабы-бедуины их не знают. В некоторых же странах Востока такие обычаи существовали еще более чем за две тысячи лет до возникновения ислама. Они выражали власть мужчины над женщиной, что было характерным для эпохи возникновения имущественного и правового неравенства.

Ф. Энгельс в труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» писал: «...первая появляющаяся в истории противоположность классов совпадает с развитием антагонизма между мужем и женой в индивидуальном браке, а первый классовый гнет совпадает с порабощением женского пола мужским»³. Последнее было связано с повышением хозяйственной роли мужчины в ту эпоху. Мужчины-патриарх стал главой семьи, жену он покупал или выкрадывал в другом роде. Относясь к жене, как к своей собственности, он требовал, чтобы она скрывала свое лицо от взоров других.

Это приниженное положение женщины сохранилось и получило юридическое оправдание и в некоторых рабовладельческих государствах Востока. Так, согласно ассирийскому суднику, составленному более трех тысяч лет назад, закон разрешал женщинам выходить на улицу только под покрывалом. Этот запрет не касался лишь рабынь и блудниц. За надевание ими покрывала было даже установлено наказание — 50 палочных ударов и обидание головы горячим асфальтом. Мужчина, заметивший рабыню или блудницу под покрывалом, должен был вести ее в суд, иначе

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. I, стр. 48.

ему грозило наказание: провинившемуся прокалывали уши и, продев через них веревку, завязывали ее на затылке. Кроме того, такого «преступника» заставляли работать как раба.

Женщина в ту пору была унижена и бесправна. Ассирийский судебник говорит о ней как о рабе мужа, не имеющей права на долю семейного имущества. Муж же волен «бить свою жену, рвать ей волосы и повреждать ей уши, и за это ему не будет никакого наказания»⁴.

Подобные обычаи существовали и в древнем Иране. В частности у зороастрийцев, в культе которых большую роль играло поклонение огню. Там женщина не допускалась к служению в храме. Но в обыденной жизни на ней лежала обязанность постоянно поддерживать в очаге огонь, а он считался «священным». И вот, чтобы не осквернить огня своим «нечистым», «недостойным бога» дыханием, женщина должна была прикрывать рот и часть носа, носить особую ритуальную повязку. Одним из пережитков этого обычая является яшмак, который и сейчас еще носят некоторые туркменские женщины⁵.

Христианская религия также освящает приниженное положение женщины. Еще задолго до возникновения ислама Новый завет утверждал: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (Первое послание к Тимофею, гл. II, ст. 11 и 12).

Принижает женщину и иудаизм. До сих пор на утренней молитве верующий еврей славит бога за то, что он не сотворил его женщиной. У древних евреев существовало многоженство, их религия смотрела на женщину как на средство удовлетворения похоти мужа. В почитаемом иудейском Талмуде говорится: «Все, что человек хочет делать с женой, он делает, — вроде как с мясом, полученным с бойни: хочет есть с солью — ест; (хочет есть) жареным — ест; вареным — ест».

⁴ Цит. по кн. акад. В. В. Струве «История древнего Востока» (М., Госполитиздат, 1941, стр. 246).
⁵ К представлению о «нечистоте» женщина относится и поверие, по которому женщине нельзя входить с непокрытой головой в помещение, где лежит Коран. С этим поверием, а также с пережиточным представлением о волосах как «емстелище души» связан и обычай ношения особых (иногда очень тяжелых, до 2—4 кг) женских головных уборов.

В хозяйстве древнего араба-кочевника периода возникновения ислама женщина также стала занимать все более подчиненное положение. Но в то время было еще много пережитков матриархата, времени, когда женщины часто имели «не только равноправное положение с мужчинами, но даже передко и более высокое»⁶. Арабские женщины ходили с открытым лицом и принимали участие в общественной жизни. Прав современный исследователь, полагающий, что процесс «перехода от матриархальной системы к патриархальной» у арабов шел давно, но только «в течение ста лет после хиджры матриархальная система вообще исчезла»⁷.

Арабы издавна имели связи с Ираном, Месопотамией и другими странами Востока. Они многое передали жившим вблизи народам и, в свою очередь, усвоили некоторые их культурные навыки и бытовые черты. Но эти взаимовлияния не ограничивались областью материальной и духовной культуры. От культовых и бытовых обычаев, которые существовали в областях, вошедших в халифат, происходят и такие чуждые арабам установления, как обычай женского затворничества и ношения ритуальных покрывал. Среди кочевых арабов эти обычаи почти не прижились. Да и среди оседлых городских арабов женщина в VII в. не была совершенно бесправной.

Мусульманское предание искусственно относит введение обычая женского затворничества и ношения покрывал, утвердившегося при власти халифов, ко времени пророка Мухаммеда. Но это же предание отмечает, что в 630 г., когда мусульмане Медины вступили в Мекку, они приняли присягу мединцев отдельно от мужчин и от женщин. Значит в то время арабка-горожанка не была еще исключена из общественной жизни. Историк ат-Табари приводит предание о том, что халиф Омар I позвал свою жену Умм Кельсум по имени к столу, за которым сидел гость. Жена отказалась, сославшись на то, что не одета соответствующим образом, и халиф, пожалел об этом: она могла бы лучше угостить гостя.

Коран, составленный и окончательно отредактированный при власти халифов (см. гл. II, 1), уже выдает требование ношения женщинами покрывал и их затворничества за бо-

⁶ В. И. Ленин. Сочинения, т. 29, стр. 428.

⁷ W. Montgomery Watt. Muhammad at Medina. Oxford, 1956, p. 388.

[illegible]

Не носили ритуальных покрывал, было в древней Ассирии, блудницы, проститутки. Эти установления не привились сразу.

Но, повторю, эти изменения в поведении и образе жизни мусульманского населения не носили массового характера. Во всяком случае в первые века ислама предписания Корана о «хиджабе» едва ли выполнялись строго. Незвестно даже, имелись ли в домах арабов женские половины (гаремы). По крайней мере, в Багдаде в VII—VIII вв. существование гарема у халифа Валида II, правившего в 743—744 гг. Была распространена практика участия женщин в общественной и политической жизни. Боровшемуся против такого положения багдадскому халифу Мутаваккилу (правил в 847—861 гг.) пришлось издать специальный указ об отделении женщин от мужчин на пирах и общественных торжествах. Но и после этого обычай женского затворничества неоднократно нарушался. Даже во второй половине XIII в., после захвата багдадского халифата монголами, мусульманские богословы спорили, что приличнее для женщины, показывая руки или лицо.

⁸ Употребляемое Кораном арабское слово «аль-хиджар» толкуется как «покрывало», «затворничество», «затвор» и оставляет неясным, какой формы ритуальные одежды он имеет в виду.

Несмотря на ряд насильственных мер, обычай женского заворничества и в других странах распространения ислама прививался плохо. Например, еще в 1221 г. в Самарканде, по свидетельству китайского путешественника, мечети по пятницам наравне с мужчинами посещали женщины⁹. Среди многих народов, как, например, киргиз, казахов, башкир, карачаевцев, курдов, обычай женского заворничества и ношения ритуальных покрывал вообще не привились или приняли другие формы, обычно связанные с пережитками патриархально-родового строя. Неслучайно, например, зауральскими башкирами наиболее строго соблюдалась обычай скрывать лицо от свекра. А на Лакадивских островах Индийского океана, где до сих пор сильные пережитки матриархата, мусульманки не только не закрывают своих лиц от мужчин, но и пользуются рядом привилегий в области наследственного права. Посетивший эти острова итальянский путешественник и этнограф Аттилио Гаудино пишет: «Однажды вечером... я с удивлением увидел женщин, направляющихся в мечеть. Я подошел к старику, сидевшему у порога своей хижины, и спросил его, как это мусульмане разрешают женщинам входить в мечеть. Он мне ответил, что им не только разрешается входить в мечеть, но на каждом острове имеется женщина-имам, управляющая духовной и религиозной жизнью женской части населения»¹⁰.

В Средней Азии обычай ношения черной волосистой сетки — чачвана введен, по-видимому, лишь в поздние средневековые, в период крайнего засилья схоластического богословия. При этом в узбекских и таджикских селениях паранджа и чачван всегда были распространены меньше, чем в городах. То же характерно для Ирана и некоторых других стран, где женщина-мусульманка в поле, доме, кочевых юртах или шатре работает, обычно не скрываясь от мужчин. И, наоборот, женщины носят покрывала в местах, где распространено христианство, например в некоторых городах Северной Сирии. В Африке же, среди туарегов, исповедующих преимущественно ислам, закрывают лицо не женщины, а мужчины. «По достижении двадцати пяти лет они получают право носить черную повязку, которой обматывают голову, закрывая рот, нижнюю часть носа и лоб; они не

⁹ См. В. В. Бартольд. Первоначальный ислам и женщина.— «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 239.

¹⁰ А. Гаудио. Поездка на Лаккадивские острова.— «В защиту мира», 1957, № 74—75, стр. 23.

должны снимать ее даже ночью. Женщины, напротив, лица не закрывают»¹¹.

Таким образом, закрывание лица, ношение паранджи и чачвана — не только мусульманский обычай. Это пережиток варварства, далекого и тяжелого прошлого, пережиток, в котором нет ничего специфически национального, народного.

Обычай затворничества и ношения ритуальных покрывал наносит женщине большой вред. Непосредственным результатом ношения паранджи и чачвана являются многие заболевания женщин и грудных детей, которых матери обычно держат на улице под этими одеяниями. Проведенные еще до Великой Отечественной войны медицинские наблюдения показали, что ношение паранджи и чачвана. этих «мешков рабства», приводят к заболеванию глаз — трахоме и глаукоме («зеленая вода»). Под покрывалами женщина находится в полутьме, зрение ее слабеет. Температура под чачваном и паранджой иногда превышает на 10—12 градусов температуру окружающего воздуха, и женщина быстро утомляется, физико-химический состав ее крови ухудшается, что подрывает силы всего организма.

Ребенку, находящемуся на руках у матери, под паранджой и чачваном, грозит опасность перегрева и, как следствие, желудочно-кишечные заболевания. Через черную сетку почти не проникают ультрафиолетовые лучи солнца. Чачван, загрязненный пылью и засохшими выделениями из носа и рта, подчас служит разносчиком гриппа, туберкулеза, кожных и глазных болезней. То, что ребенок лишен под таким покрывалом нормальных звуковых и световых впечатлений, отрицательно сказывается на его физическом развитии.

Изготавливается чачван из нестерилизованного конского волоса, который может быть переносчиком возбудителей сибирской язвы, столбняка. Поскольку чачван обычно наде-

вается на непокрытую голову, он, растирая кожу, может занести в кровь инфекцию.

Паранджа, чачван и подобные им ритуальные одеяния мешают женщине быстро ориентироваться на улице и не раз являлись причиной ушибов, падений, несчастных случаев. Однако основной вред от ношения чачвана, паранджи, чадры, как и другого обрядового одеяния, — социальный; этот обычай принижает достоинство человека, препятствует активному участию женщины в общественной жизни. Не случайно поэтому передовые люди Востока, поднимая голос против женского бесправия, за приобщение женщины к науке и просвещению, выступали и против ношения чадры, паранджи и чачвана.

Видный азербайджанский поэт Мирза Шафи (ум. в 1852 г.) писал:

Распахни покрывало! Не прячь ты себя,
Ведь не прячутся розы в саду у тебя...
Создана ты под солнцем цвести и сиять,
Перестань же чадрой лицо закрывать!¹²

Великая Октябрьская социалистическая революция укрепостила женщин нашей страны. Коммунистическая партия и Советская власть осуществили экономические, политические, организационные и культурные мероприятия, обеспечившие как юридическое, так и фактическое равноправие женщин с мужчинами. В республиках Средней Азии в 1926 и 1927 гг. была развернута широкая кампания за снятие паранджи и чачвана, получившая название «Наступление» (Худжум). Около ста тысяч узбеков и таджиков сняли и уничтожили тогда чачван и паранджу, этот «позор Востока».

В стихотворении «Узбекской женщине» выдающийся общественный деятель, поэт и драматург Узбекистана Хамза Хаким-заде Ниязи писал в 1927 г.:

Сними чиммат, открой лицо, для всех прекрасной будь,
Оковы на куски разбей, им неподвластной будь!
Лучи учености возьми, а не сурму для глаз,
Войди в дворец наук, искусств, для всех прекрасной будь!¹³

Сбрасывая паранджу и чачван, женщины проклинали эти ритуальные одеяния. Заявления многих женщин бы-

¹¹ «Народы Африки». Под ред. Д. А. Ольдерогге, И. И. Потемина. М., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 326. По-видимому, этот обычай связан с пережитками матриархата, сильными у этого древнего народа. Принят же он был в сравнительно позднее время, как полагает Ф. Р. Ролд, между 600 и 1000 гг., когда нашествие арабов отнесло их от жилищ в пески южных пустынь и они «стали туарегами, народом покрывала» (Richard St. Barbe Baker. Sahara Challenge. London, 1954, p. 65). Но в той же Африке есть и обычай ношения ритуального покрывала женщинами.

¹² Перевод М. Михайлова.
¹³ Перевод М. Зенкевича.

ли опубликованы в печати. Вот что говорили некоторые из них.

Домохозяйка Наджми Расулова из Ленинабада писала: «Я носила паранджу до 1928 года, все время чувствовала себя больной, а под конец у меня стало портиться зрение. А сбросив паранджу, я стала здоровой и гораздо культурнее, чем прежде».

«Я три года работала на производстве в парандже, — рассказывала работница ленинабадского шелкокомбината Совры Касимова. — От этого моя выработка была гораздо ниже, чем сейчас. Много времени уходило для закрывания лица от заходивших в цех мужчин. После того как я сбросила паранджу, производительность моей работы намного увеличилась. Паранджа наносит большой вред здоровью женщины. Я знаю многих женщин, у которых плохое зрение или малокровие только потому, что они носят паранджу».

Колхозница Хайра Гандбаева из Ферганы делилась воспоминаниями о своем тяжелом прошлом:

«Я уже немолода. Волосы мои седые. Я много видела и выстрадала в жизни. Никогда не забыть, как издевались надо мной мои хозяева-баи, у которых я в непосильной работе провела молодость».

В 1925 году на женском собрании в Коканде я сбросила паранджу с тем, чтобы никогда больше не надевать ее. Трудно приходилось первое время. Муллы и баи шипели, как змеи, угрожали шариадом. На улице на меня показывали пальцем, как на преступницу. Все перетерпела, но не сдалась!

Сбросив паранджу, я, как прозревшая, смотрела на окружающее. Стала работать наравне с мужчинами, зарабатывая не меньше их, а даже больше. Как приятно и отрадно сознавать, что в создании зажиточной, культурной жизни колхозников принимала участие и я — бывшая рабыня, сейчас полноправная гражданка великого Советского Союза».

Небывалый размах получила борьба против ритуальных покрывал и женского затворничества и в Азербайджане, Аджаристане, Дагестане. Так, в Азербайджане только в течение 1929 г. ... около 270 тысяч женщин сбросило чадру. В последующие годы борьба против чадры получила еще более массовый характер¹⁴.

¹⁴ «История Азербайджана в трех томах», т. 3, ч. 1. Баку, 1963, стр. 441.

Отказываясь носить паранджу, чачван, чадру, яшмак и другие ритуальные одеяния, женщины Советского Востока смело выступают против защитников этих пережитков эксплуататорского общества, принимают активное участие в общественной жизни, в строительстве коммунизма.

Убедившись, что подавляющее большинство женщин Советского Востока отказалось от затворничества и ношения ритуальных покрывал, что запугивание и подстрекательство верующих к сохранению этих «священных» установлений ожидаемого эффекта не дают, мусульманское духовенство в последние годы и в этом вопросе все решительнее встает на путь реформ и приспособленчества. Так, Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана в 1947 г. выпустило фетву, где о парандже говорилось как позднем и не обязательном для мусульманок установлении. В 1963 г. это духовное управление выпустило на ту же тему новую фетву, отмечающую отсутствие обычая ношения паранджи у мусульман ряда мест и одновременно признающую, что «в Стране Советов, под влиянием культурно-просветительной работы, обычай ношения покрывала начинает постепенно изживаться даже в тех областях, где он был сильно распространен». В этой фетве муфтий и муллы заявляют: «паранджу надо без всякого колебания бросить». Мусульманские обновленцы негодуют, что, вопреки их фетве 1947 г., «часть верующих, даже (!) некоторые духовные лица, до сих пор не могли уяснить себе выдуманности (!) паранджи и отказаться от этого зла»!

Таким образом, мусульманское духовенство пытается хотя бы задним числом выдать себя за сторонников движения за преодоление этого пережитка далекого прошлого, которое в свое время представителями того же духовенства было освящено как установление, предписанное Кораном и сунной, преподанное верующим примером пророка Мухаммеда и т. п. На протяжении веков духовные лица ислама ревниво следили за тем, чтобы паранджа, этот «саван живых», надевался мусульманками при каждом выходе из дома. И вот теперь, в новых исторических условиях, то же духовенство, проявив удивительную забывчивость, хочет изобразить себя противником того, что оно же насаждало! Поистине, как в арабской поговорке: «Решила ворона ходить как куропатка — позабыла и собственную походку».

Идя на явное искажение стиха Корана о «покрывале» (33, 59), Мухаммед Осман, один из авторов периодических

изданий Лахора, заявляет, будто там имеется в виду лишь «закрывание головы, а не всего тела». Другой современный мусульманский автор, А. де Зайяс Аббаси, толкуя Коран (33, 53), пишет: «„Хиджаб“ — это психологическая „вуаль“ осторожности, которую каждая мусульманка должна возвести между собой и другими людьми и которая заставляет ее соблюдать правила приличия, пристойности и самоуважения»¹⁵.

Эти новые истолкования Корана связаны со стремлением современных богословов вынести на первый план вопросы морали, выдать ислам за некую сдерживающую нравственную силу. Но уже сама мысль о том, что мусульманка нуждается в такой узде «осторожности» (которой нет у мужчин!), не есть ли принижение человеческого достоинства женщин? К тому же хорошо известно, что на протяжении веков, например в истории мусульман того же Пакистана, «хиджаб», «парда», «бурка», как и паранджа и чачван и другие ритуальные одеяния, являлись не некой «психологической вуалью», а тяжелым и вредным ритуальным одеянием, одной из форм затворничества женщин, их принижения в семье и обществе. Никогда эти одеяния, как и затворничество мусульманок, не являлись залогом нравственной чистоты женщины. Напротив, во все времена женское затворничество и надевание ритуальных покрывал служили лишь поводом к развитию тайного разврата и проституции. В ханском и царском Туркестане было даже специальное слово для таких женщин — «купия» (тайная).

Иранский поэт XI в. Фахраддин Гургани в поэме «Вис и Рамин» рассказывает, что под чадрой посланники любовника проникают не только в гарем, но и в храм.

Чадрой прикрывались не только любовники, но подчас и разного рода политические дельцы и авантюристы. Не так давно заклятый враг иракского народа Нури Саид пытался скрыться под чадрой из восставшего Багдада...

Характерно также, что по преданию и мужчины-туареги стали закрывать лицо не в силу их нравственной доблести, а из-за однажды проявленной слабости. «Легенда гласит, что когда-то это племя проиграло битву. Пришли на помощь женщины и выиграли бой. С тех пор женщины

¹⁵ Цит по кн.: J. M. S. Baljon. Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1960). Leiden, 1961, p. 114.

ны-туареги сняли паранджи, заставляли носить их мужчины»¹⁶.

Унизителен и обычай, требующий, чтобы женщина, даже если на ней надеты паранджа и чачван, чадра или яшмак, шла на улице не рядом, а позади своего попутчика-мужчины, хотя бы это был ее муж.

3

В эксплуататорском обществе брак, как правило, — сделка. Такой взгляд на брак оправдывает и ислам. За женщину, выдаваемую замуж, ее родители или родственники берут плату — калым. Пока не выплачен калым, невеста не переходит в дом жениха. При этом нередко жених и невеста до свадьбы даже не видят друг друга. Иногда родители заключали брачный договор и начинали получать по нему калым с момента рождения девочки. Согласия девушки на замужество обычно не спрашивали: ему серьезного значения не придавали. В имевшем силу закона в Средней Азии комментарии мусульманского права «Хидая» (Руководство)¹⁷, составленном на арабском языке шейхом Бурханаддином Али аль-Маргинани (1152—1197) из селения Риптан в Фергане, указывалось, что «молчание или улыбку (девушки в ответ на предложение ей замужества. — Л. К.) следует считать за согласие...» Мусульманские законоведы также «полагают, что... равно слезы не должны быть принимаемы за выражение неодобрения, если они не сопровождаются криком или жалобами»^{17а}. По адату же «девушка — это мешок орехов, ее можно купить или продать».

Выплатив калым, т. е. купив женщину, мужчина становился ее владельцем. Это положение отстаивалось шариа-том, сохранившим многие установления патриархально-родового и рабовладельческого общества.

По закону шариа, действовавшему в Туркестане во времена царизма, жена не имела права даже в парандже

¹⁶ С. Павлов. Алжир — страна молодости. — «Комсомольская правда», 5 декабря 1963 г.

¹⁷ В просторечии труд этого шейха в Средней Азии известен как «Хидоя-и-шариф», т. е. «Священная Хидая». В 1893 г. в Ташкенте с разрешения военного губернатора Сыр-Дарьинской области был издан перевод этого обширного комментария, видимо предназначенный прежде всего для удовлетворения практических целей: «Хидая. Комментарии мусульманского права». Пер. с англ., под ред. Н. И. Гродекова, т. I—IV. Ташкент, 1893.

^{17а} «Хидая», кн. 2, гл. 2.

и чачване «показываться без уважительных причин в публичных местах». «Непокорную жену,— указывалось в шариате,— муж вправе лишать свободы и после увещаний подвергать легким телесным наказаниям»¹⁸. «Муж может развестись с женой по своему желанию и усмотрению без объяснения причин... Жена никогда не может развестись с мужем против его воли...»¹⁹.

В «Хидая» говорилось, что после уплаты калыма «муж получает полную власть над женою»²⁰. А адат утверждал: «Как пастух может резать любую овцу из своего стада, так и муж вправе распоряжаться жизнью своей жены».

Подчас жена становилась предметом торговой сделки. Например, в Уфе 20 ноября 1711 г. была составлена официальная Поступная запись о том, что богатый башкир мулла Каршинской волости Мряк Ултуков купил за 17 рублей с половиной у задолжавшего ему татарина Ильи Ишеева его жену Минюю, которую «вольно ему, Мряку... продать и заложить и за себя замуж взять»²¹.

Шариат разрешает мужу в известных случаях даже убить жену. За это он должен лишь заплатить штраф родственникам убитой (причем штраф, как мы уже говорили, в этом случае был вдвое меньше, чем за убийство мужчины).

Вот что рассказывает составленный в прошлом веке официальный документ — разъяснение (ривоят) высшего мусульманского духовного лица муфтия Бухары ходжи муллы Мухаммед Икрам-судура):

«...разъяснение: Шариф-бай, будучи в полном уме и сознании, хорошо зная, какой вред будет от его поступков, сильно избил свою законную жену Бибиш-ой: бросив жену наземь, он топтал ее ногой, изуродовав все ее тело. От побоев тело Бибиш-ой посинело и почернело, и она тут же

¹⁸ «Опыт систематического изложения главнейших начал шариата, применяемых ныне в коренных областях Туркестанского края. Результаты произведенного под ближайшим руководством... графа К. К. Палена обследования правового быта туземного населения трех коренных областей Туркестанского генерал-губернаторства». Издание неофициальное. Ташкент, 1909, стр. 14 и 15 (гл. I, статьи 34 и 36).

¹⁹ Там же, стр. 19 (гл. II, ст. 42).

²⁰ «Хидая», кн. 2, гл. 3.

²¹ «Материалы по истории Башкирской АССР», т. III. Экономические и социальные отношения в Башкирии в первой половине XVIII в. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1949, стр. 79 (№ 107).

скончалась. Родственники Бибиш-ой видели это и, как свидетели, заявили кадию (шариатскому судье.— Л. К.), что «она умерла от побоев». В таком случае половину «кровных денег», полагавшихся за убийство мужчины, убийца должен уплатить родственникам покойной. Так требует шариат»²².

В царской России за выполнением подобных решений следила полиция. Вот пример. В 1857 г. в Шемахе насильно выданная замуж Тейфа Гаджи Зейнаб-кызы была силой взята от человека, которого она любила, и передана тому, кто заплатил за нее калым. Официальное отношение полиции, направленное муфтию — высшему мусульманскому духовному лицу, по этому поводу гласило:

«На отношение вашего высочествопства от 27 мая, № 32, городская полиция честь имеет уведомить, что Тейфа Гаджи Зейнаб-кызы законному ее мужу Ага Уста Гусейн-оглы возвращена 25 прошлого апреля».

Случалось, что женщина, измученная кошмарным затворничеством, предпочитала замужеству публичный дом.

Известные исследователи Туркестана В. и Н. Наливкины в 1886 г. издали книгу о положении женщины в Ферганской области. «...Нередко,— писали они,— были случаи такого рода. Жена, не имеющая почему-либо возможности развестись с мужем законным порядком, или девушка, зависящая от родителей, убегает из дому, является к содержателю публичного дома и просит принять ее в качестве проститутки. Ее, конечно, принимают с большой охотой... и снабжают в долг более или менее нарядным платьем с обязательством уплатить сделанные расходы потом, из предстоящих заработков». Когда же «является опасение, как бы муж или отец, напав на следы, не увел бы домой... ее уверяют, что избежать последнего очень легко, стоит только выдать содержателю дома долговой документ на такую сумму, которую ни она сама, ни ее родственники не были бы в состоянии заплатить. Документ выдается и проститутка попадает в кабалу»²³.

Подобные факты имелись и в странах господства шиитского ислама. Так, в 1927 г. отмечалось, что в Ширазе (Иран) «отсутствие правовой защиты замужней женщины способствует развитию проституции. Многие женщины то-

²² Подлинник в Государственном музее г. Бухары.

²³ В. и Н. Наливкины. Очерк быта женщин оседлого населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 239—240.

каются на этот путь благодаря тому, что (став на него) пользуются большей относительно свободой, чем женщина, вышедшая замуж»²⁴.

Нет ничего удивительного, что в подобных условиях часто происходили самоубийства женщин. Интересно в этом смысле наблюдение М. С. Андреева, знатока быта народов Средней Азии. «Характерно,— писал он,— поразительное отсутствие в прошлом самоубийств среди мужчин в Средней Азии вообще, в том числе и среди таджиков в Хуфе. Как и среди прочих таджиков, самоубийства встречались только среди женщин, главным образом на почве дурного обращения с ними в семье»²⁵.

Не случайны строки, вытканые на одном старом азербайджанском ковре:

Я умираю. Дочь моя
Сгорит вот так же от неволи.
Безраздочно прошел мой век,
Бесплодно пролетели годы.

В турецком султанате и некоторых других государствах, где ислам был господствующей религией, в течение длительного времени проституция сохранялась и как одна из форм эксплуатации невольниц. Работоторговцы оправдывали себя при этом содержащимся в Коране и шариате косвенным разрешением извлекать прибыль из принуждения принадлежащих им невольниц к разврату. «Для приобретения выгод в адешием мире,— говорит Коран,— не принуждайте своих невольниц к распутству, тогда как они хотят жить честно; но если принудит к тому кто-нибудь, то истинно, Аллах и после того принуждения будет милостив, милосерд» (24, 33). В «Хидая» же говорилось, что «мужчина может удовлетворить свою страсть к своей рабе каким угодно образом», «без ее согласия», ибо «право господина над рабой абсолютно». А мужчина, вступающий в брачные отношения с чужой рабыней, обязан иметь «согласие ее господина»²⁶.

О том, что эта худшая форма эксплуатации женщины — продажа ее тела — бытовала еще в прошлом веке, например

²⁴ «Сборник консульских докладов (Южная Персия)». М., 1932, стр. 50.

²⁵ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. I, 1953, стр. 182, прим. 1.

²⁶ «Хидая», кн. 44, раздел 4.

у рабовладельцев Бухарского ханства, повествует на основании исторических фактов Садриддин Айни в уже упомянутом нами романе «Рабы»²⁷.

В шиитском направлении ислама был узаконен брак на срок — мут'а, или сийга, юридически также опирающийся на Коран. В обоснование приводится 28-й стих 4-й главы Корана, где верующим разрешено, помимо женитбы, «искать (себе удовлетворения) своим имуществом», с чем идет: «и тем из них (женщин), которыми вы воспользовались, давайте причитающееся им вознаграждение...» Этот стих Корана сохранял одну из форм брачных отношений, существовавших в древней Аравии. Но позднее в суннитском направлении ислама такой брак был отвергнут, а стих этот стал считаться «отмененным». Согласно ряду мусульманских авторитетов, после слова «воспользовались» первоначально в Коране стояло: «на определенный срок», но позднее это было де отменено пророком Мухаммедом. По другому мусульманскому преданию, отмену произвел не Мухаммед, а халиф Омар, причем она вызвала возражение Али. Последний якобы сказал: «Если бы Омар не запретил брака мут'а, то бедняк не впадал бы в прелюбодеяние»²⁸.

Временный брак — это скрытая форма проституции, средство угнетения женщины и узаконения разврата. Понятно поэтому, что передовые деятели народов Востока всегда выступали против этого установления, принятого в шиизме. Впрочем, и в шиизме такой «брак» разрешают не все толки. Так, зейдиты считают брак мут'а запрещенным.

Однако неправильно было бы полагать, что в направлениях и толках ислама, осуждающих брак мут'а, не существовало других форм угнетения женщины. Любой брак, совершавшийся в форме купли-продажи, допускавший многоженство и произвол со стороны мужа в отношении развода, принижал женщину, ставил ее в неравноправное положение. Богачи имели большие гаремы и проводили время

²⁷ Садриддин Айни. Собр. соч. в четырех томах, т. II, М., 1960, стр. 73—75. См. там же перевод документа о продаже рабыни и ее возвращении по причине «порока в купленном» (стр. 465). Факсимиле этого документа дано в изданиях «Рабов», выпущенных Таджикгосиздатом.

²⁸ Хадис содержится у ат-Табари (Тafsир, Каир, 1321 г., хиджит, т. V, стр. 9). Ср. также другие доводы, приведенные А. Э. Шмидтом в статье «Из истории суннитско-шиитских отношений». (Сб. «В. В. Бартольд», Ташкент, 1927, стр. 75—76, прим. 3).

в разврате. Известны случаи, когда у халифов и султанов было по многу сотен жен. Так, в 1258 г., когда Хулагу-хан захватил Багдад и вышло повеление «пересчитать халифские гаремы», то в них «подробно было перечислено семьсот жен и наложниц и тысяча человек прислуги»²⁹. В XIV в. в арабской Испании султан Мутамид Севильский имел 800 жен и наложниц и около ста детей. В XIX в. в гареме иранского шаха Насреддина насчитывалось 1200 жен и наложниц. Даже в начале XX в. в Турции у султана и халифа Абдул-Хамида II был гарем из тысячи жен и наложниц. Правивший до 1953 г. в Саудовской Аравии король и глава ваххабитов Ибн-Сауд, провозглашенный в 1926 г. на Всемирном мусульманском конгрессе в Мекке «хранителем священных мест» ислама, используя право развода, имел 140 жен, 36 сыновей, 43 дочери и более 100 внуков. А его сын и преемник король Сауд в 1963 г. отдыхал на курорте, в Ницце, с тридцатью женами и наложницами, а также с большой свитой, среди которой были и внуки. Стоимость каждого дня, проведенного на курорте, как отмечала зарубежная печать, составляла десять тысяч долларов. Большие гаремы со многими десятками жен содержали эмир бухарский, ханы кокандский и хивинский. Так, последний из бухарских эмиров сейид Мир-Алим имел в гареме 112 жен и наложниц.

А бедняки и батраки в этих странах, наоборот, часто оставались неженатыми, так как за всю свою жизнь не могли собрать необходимую сумму для уплаты калыма³⁰.

Феодалы, купцы и ростовщики делали все, чтобы подчинить себе труженицу-мусульманку. Даже собственные жены часто превращались ими в даровые рабочие руки. Развитие сложных ремесел, кустарных промыслов, например ковроделия, часто было связано с использованием женского труда. Цена (калым) на жен колебалась в зависимости от спроса на ковры и иной рыночной конъюнктуры. При этом не только рабыня, но и так называемая «свободная» женщина фактически находилась в положении невольницы.

²⁹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. III. М.—Л., 1946, стр. 44.

³⁰ В этом отношении характерна и дореволюционная статистика по Средней Азии, показывающая резкое уменьшение числа женщин в семьях, имеющих мало скота или совсем его не имевших (см. Л. Климович. Ислам в царской России, М., 1936, стр. 137 и 380—381).

В странах, где господствует капитал, под покровом шариата до нашего времени культивировались самые мерзкие виды рабства. Например, разрешение жениться одновременно на четырех женщинах малайские торговцы не раз использовали для снабжения тайных притонов «живым товаром».

Агенты этих торговцев объезжали деревни и выискивали бедные семьи, в которых много дочерей. Женясь на девушках «законным», по исламу, браком, выплатив их родителям калым, они увозили своих жён в большие города, где, под предлогом развода, продавали их в публичные дома. Учитывая, что, по исламу, женщина подвластна мужчине (своему мужу, отцу и другим членам мужской линии родства), некоторые торговцы прибегали ещё и к таким способам эксплуатации женщин: женясь на матерях, они затем отправляли в притон всю семью.

История стран распространения ислама не является, однако, исключением в области пресловутого «женского вопроса». В. И. Ленин писал: «Все угнетённые и эксплуатируемые классы в истории человеческих обществ всегда вынуждены были (в этом и состоит их эксплуатация) отдавать угнетателям, во-первых, свой неоплаченный труд и, во-вторых, своих женщин в наложницы „господам“».

Рабство, крепостничество и капитализм одинаковы в этом отношении. Изменяется только форма эксплуатации; эксплуатация остается»³¹.

Ужасающая бедность, в условиях которой в течение веков находились миллионы людей, породила и такие явления, как обычай меняться женами. Шариат этот обычай не только не осудил, но, напротив, узаконил. По шариату, можно как приобретать жен за калым или сумму, уплачиваемую шантажом по условиям «сийга», так и меняться женами, наравне с любым другим товаром. В «Хидая» по этому поводу говорится: «Если кто-либо отдаст свою сестру или дочь в жены другому, с таким условием, чтобы тот за это отдал ему в жены свою сестру или дочь, так что один брачный договор будет как бы в уплату за другой, то оба эти договора имеют законную силу»³².

³¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 136—137.

³² «Хидая», кн. 2, гл. 3.

Иракский ученый Джафар Хайят, книга которого «Иракская деревня» удостоена премии Иракской Академии наук за 1949 г., справедливо отмечал, что такие браки, называемые «завадж ас-саддак», часто заканчиваются трагически. «Если один из мужчин, женившихся подобным образом, разводится, он забирает назад свою родственницу, отданную другому за калым, и вынуждает тем самым второго участника этой сделки также к разводу. Если же последний любит свою жену и любим ею, он должен женить разведенного на другой женщине. Но разведенный, не удовлетворившись этим, имеет право настаивать на разводе своей родственницы и требовать ее возвращения. Случается, что одна из женщин, участвующих в браке «завадж ас-саддак», расходится со своим мужем и уходит к своей семье. Тогда к своей семье уходит также и другая и возвращается к мужу только по возвращении первой. Деспотизм этих традиций... ведет... к трагедии и гнету»³³.

В прошлом в Башкирии, Казахстане и некоторых других местах были распространены и левиратные браки. После смерти мужа вдова становилась женой его младшего брата, если же у мужа не было брата, то его племянника (сына брата умершего), двоюродного брата и других родственников покойного. Словом, на женщину смотрели, как на вещь, которая будучи приобретенной (за калым), должна остаться в той же семье, роде, где произвели расходы на ее приобретение...

Единственное утешение, «даруемое» исламом женщине, — это право верить в то, что она как жена правоверного и безмолвная раба сможет попасть в рай. После смерти, по Корану, покорным скажут: «Войдите в рай, вы и ваши жены, будете убажаны» (К., 43, 70).

Унижению и закабалению женщины всегда служили и развитые в исламе женские суфийские организации, своего рода мусульманское женское монашество. В средние века существовали даже особые женские суфийские монастыри вроде «рибат аль-багдадийя» (монастырь багдадок), построенного в Египте госпожей Тадкарпас, дочерью мамлюкского султана Бейбарса (1223—1277). Он был воздвигнут, по словам египетского историка аль-Макризи (1364—1442), для святой шейхини Зейнаб, обычно именуемой «до-

черью багдадки». Подобные женские суфийские организации, во главе которых стояли женщины-шейхини, существовали также в Мекке и других местах. В Средней Азии в позднем средневековье возникло особое суфийское ответвление, во главе с женщиной — духовным наставником, ишаном (ишан-аим). Поскольку радения устраивались одиннадцатого числа каждого мусульманского лунного месяца³⁴, то это ответвление, его ишаны и последователи носили название «ёздахум» (одиннадцатый). Известны и особые религиозные собрания женщин, например в Ташкенте, на которых читались и разъяснялись мистические стихи ходжи Ахмеда Ясави и других мистиков.

Были, конечно, среди суфиев и осуждавшие ответвление ёздахум как ересь. Такие возражения исходили из прививавшегося исламом пренебрежительного отношения к женщине; высказывалась мысль, что даже быть рожденной женщиной дело непохвальное! Например, о святом Шише (Сифе), сыне Адама, в мусульманских преданиях говорится как о появившемся якобы из семени Адама, помимо Евы. В суфийской поэме XV в. «Саламан и Эбсаль» Абдурахмана Джами главный положительный герой Саламан представлен совершеннейшим созданием, развившимся из семени царя, минуя материнское лоно. Подобным образом у курдских сектантов-езидов изложен миф о создании богом их прародителей. А в шиитских легендах, связанных с именем одиннадцатого имама Хасана Аскери, утверждается, будто вообще «зачатие наше (имамов) не бывает в утробе матери, а бывает между ребрами матери. Мы, имамы, не рождаемся от чрева матери... потому что нам, имамам, созданным из божьего света, неприлично родиться» так, как рождаются все люди³⁵.

Но ислам — религия сложная, в ней много непоследовательного. Наряду с пренебрежительным отношением к женщине есть и культ женщин-святых (см. гл. IV, 3). Существует и специально приспособленная для женщин мусульманская литература. В ней обычно рассказывается о «подвигах» разных святых женщин и даются наставления

³³ Дж. Хайят. Иракская деревня. Сокр. пер. с арабск. М., ИЛ, 1953, стр. 56—57.

³⁴ Как и радения (зикры) суфиев ордена кадирийя, например, в Бухаре. Но ответвление ёздахум известно и среди лиц, считающих себя приверженцами ордена накшбандий (см. гл. III, 3).

³⁵ Подробнее об этих шиитских взглядах см. М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., Баку, 1953, стр. 96—97.

безропотно и покорно переносить любые унижения и невзгоды.

Примером такой литературы может служить книга биографий святых женщин, составленная шейхом Таки-уд-дин Абу-Бекром аль-Хусни под заглавием «Жизни странствующих по божьему пути верующих и благочестивых женщин». По словам автора, его цель — преподать для подражания современным ему женщинам образцы благочестия и нравственной святости. «Горе и еще раз горе вам, женщины нынешнего времени! — восклицает аль-Хусни в связи с житием благочестивой Хасаны. — Вы-то ведь являетесь противоположностью этого. Вам нравятся сыновья этого мира. Если ваш муж безбожен и пьет опьяняющие напитки и совершает другие грехи, то он вам нравится, даже если его поведение возбуждает гнев бога, и вы избегаете благочестивого человека, хотя его поведение угодно богу. Проклятие над вами! Как мало удовольствия вы находите в вещах, которые могли бы вас привести ближе к Аллаху!»³⁶

Эпизоды из жизни святых женщин включались и в сводные мусульманские сочинения о святых вроде «Рисаля-и азиза», написанного Ячигул-оглы Таджуддином как комментарий на «Твердость слабых» мистика Суфи Аллаяра. Особенно показателен описанный Таджуддином случай из жизни святой Разийи, в рассказе об основоположнике одного из шариатских толков Ахмеду ибн-Ханбале. Однажды, повествует Таджуддин, в Багдаде к Ахмеду ибн-Ханбалу пришла старая бедная вдова, ведшая благочестивую отшельническую жизнь; «имя этой женщине, говорят, было Разийя». Она сказала Ахмеду ибн-Ханбалу: «Высокопочтенный учитель! У меня в доме никогда не бывает светильника, а потому пряжу я только при свете лунном. В одну из ночей, когда месяц скрылся уже из чертогов мира, мимо моего дома прошел его величество халиф, с фонарем, в котором горела свеча. При свете халифова светильника, я старалась, спешила раза два повернуть мое веретено и успела спрясть две нитки. Скажи мне, господин имам — полярная звезда нашего века, — спряденная мной (при свете чужого светильника) нитка будет ли для меня такой вещью, которую закон позволяет, или она будет противозаконной? Реши для меня этот вопрос». И Ахмед ибн-

Ханбаль, восхищаясь поступком Разийи, называет ее за это «великой подвижницей благочестия».

Подобные мотивы имеются в жизнеописаниях и других святых, поэтому рассказ о Разийе приобретает большой интерес. В самом деле, чему может служить восхваление как подвига бедной женщины ее сомнения в том, имеет ли она право на две нитки, которые, работая ночью, она спряла из своей пряжи при свете фонаря халифа, случайно проходившего мимо? Не ясно ли, что подобное назидание имело одну цель: возвеличивая феодалов и выгодные им частнособственнические отношения, обезличить и обесценить труд простого народа.

Презрение к созидательному труду народа, его таланту выражено и в ответе Разийи Ахмеду ибн-Ханбалу, расточавшему ей похвалы за «благочестие». «О благосклонный имам! — сказала женщина, — я такова потому, что мой родной брат Башир Хафий». Итак, оказывается, если Разийя и достойна похвалы, то не потому, что совершила хороший поступок, а из-за своего брата, названного здесь же «великим ревнителем благочестия». Жизнеописание «подвига» святой, как видно, служит ее приписанию как женщины, самостоятельно якобы ни на что не способной!

Что же ответил Разийе мусульманский законовед? Таджуддин пишет об этом: «Когда имам Ахмед ибн-Ханбаль услышал имя Башира Хафия, то заплакал, залился слезами и сказал: «Для таких великих подвижников, какими знаю вас, и нитка, возбудившая сомнение, есть вещь, недозволённая законом»³⁷. Следовательно, и этот «столп шариата» встал на защиту частной собственности, за которую здесь выданы случайно осветившие прялку Разийи лучи фонаря багдадского халифа!

Характерен и эпизод из жизнеописания юроридового (дивана) Машраба или, иначе, Ша-Машраба, по преданию происходившего из Намангана (см. гл. III, 3). В связанном с его именем творчестве есть много вольнодумного, антиклерикального. Но интересующий нас здесь рассказ относится к тому, как Машраб заявил о себе за два месяца до своего рождения.

Его мать была обременена большой семьей и, чтобы прокормить детей, принесла на базар два мотка ниток. По-ви-

³⁶ I. Goldziher. Muhammedanische Studien, Halle, II. 1890, S. 300. Ср. И. Гольдциер. Култ святых в исламе. М., 1938, стр. 39.

³⁷ Таджуддин. Рисаля-и азиза. Казань, 1850, стр. 298. Исполую также текст и частью перевод этого эпизода, имеющийся в хранящемся у меня архиве Г. С. Саблукова.

димому, она была голодна или ее мучила жажда. На помосте торговец продавал виноград. Увидев две виноградины, упавшие на землю, бедная женщина подняла их и съела. Не успела она сделать и двух шагов, как услышала голос из собственного чрева: «О мать! не боясь бога, не стыдясь его творений, зачем ты съела принадлежащее другому человеку? Если ты сейчас же не вознаградишь владельца этого винограда, (не родясь) я исчезну из твоего чрева».

Бедная женщина, услышав эту угрозу, упала без чувств. Когда она вернулась домой и рассказала о случившемся мужу, тот весел счел взять две монеты (тенги) и отдать торговцу. Измученной женщине, к которой муж обращался со словами «ты моя утварь», пришлось вновь идти на базар и отдать деньги за поднятые с земли виноградины.³⁸

Мораль и этого сказания ясна — воспитание женщин, как и всех верующих, в духе законов феодалов и купцов, защиты частнособственнических отношений. При их господстве обездоленный не только не может помышлять о восстании против несправедливости, о захвате силой того, что ему принадлежало по праву, но должен трепетать при одной мысли воспользоваться даже тем, что лежит в пыли и грязи, как виноградины, упавшие с лотка торговца. Эти виноградины не нужны их владельцу. Но, предупреждает святое житие, не вздумайте воспользоваться таким «добром», оно имело своего владельца и может принадлежать только ему.

Удалось ли продать матери Машраба нитки и накормить голодных детей, остается неизвестным. И это не случайно. Ибо не высокими гуманистическими чувствами, а узкими интересами возмездия и защиты собственности купеческого сословия руководствовались авторы этого эпизода из жития мусульманского святого. Это не было чем-то исключительным. Все подобные назидательные рассказы имели классовый характер и другими быть не могли.

Однако неправильно было бы представлять дело таким образом, будто приниженное положение женщины в исламе в равной мере касалось всех женщин, вне зависимости от их классового положения. Что общего могло быть, например, между бедной пряхой, не знающей, как поступить с двумя нитками, которые она спряла ночью, воспользовавшись светом фонаря халифа, и Зубейдой, женой и двою-

родной сестрой багдадского халифа Харун ар-Рашида, только одно из платьев которой, сделанное из узорчатого шелка, обошлось в пятьдесят тысяч золотых динаров? Зубейде мало было обыкновенных спечей, хотя она и не пряла при их свете. Согласно свидетельству историка аль-Мас'уди (ум. в 956 г.), по указанию Зубейды изготовлялись свечи из драгоценной амбры, источавшие благовоние. Ее дворец был обставлен золотой и серебряной утварью, а туфли усыпаны драгоценными камнями. К одной из ее юбилейных дат в 810/11 г. (195 г. хиджры) была отчеканена памятная монета (дирхем) с особой надписью. Овдовев, Зубейда во время одного из своих паломничеств в Мекку (весной 831 г.) истратила миллион динаров «только на путевые расходы и до двух миллионов динаров на пожертвования ученым в Мекке и Медине и на различные сооружения, выполненные по ее распоряжению в обоих городах». Она же «содержала при себе сто рабынь, знавших наизусть весь Коран. Каждая из них должна была ежедневно читать одну десятую часть Корана, так что дворец Зубейды от непрерывной рецитации походил на улей».³⁹

Известны также случаи, когда женщины не только сильно влияли на политику государей-мусульман, чем отличалась Зубейда, но и сами занимали престол исламского государства. Так, например, в Северной Индии делийский султан Илтутмыш (1211—1236) перед смертью передал престол своей дочери Разийе, «вопреки притязаниям сыновей, которых он считал неспособными нести бремя управления империей. Однако зная, не пожелавшая признать женщину своим сувереном, возвела на престол Руки-уд-дин Фируза, старшего из оставшихся в живых сыновей Илтутмыша, который был известен своим безволием и распущенностью. Султан вел разгульный образ жизни, а ведение государственных дел попало в руки его неразборчивой в средствах матери, Шах Туркан, которая некогда была служанкой в гареме. Начались вторжения извне, внутренние распри... Разийя искусно использовала дурную славу о Шах Туркан и спровоцировала разъяренную толпу в Дели схватить ее. Разийя была провозглашена правительницей. Руки-уд-дин был схвачен и убит... Хотя прав-

³⁸ А. А. Быхов. Аббасидский памятный дирхем начала IX века. — «Советское востоковедение», IV, 1947, стр. 86—87. Динар — золотая монета стоимостью приблизительно в пять золотых рублей; дирхем — серебряная монета, одна двадцатая динара.

³⁹ «Дивана-и-Машраб». Самарканд, 1915, стр. 14—16.

ление женщины не было чем-то новым для мусульман и такая возможность ими признавалась, все же, — по мнению современных индийских историков, — существовало некоторое предубеждение против Разийи. Она, по-видимому, оскорбила чувства ортодоксальных мусульман, отказавшись от женской одежды и уединения в зенане (на женской половине дворца. — А. К.). Она носила мужскую одежду и открыто вершила государственные дела как при дворе, так и в походе... Разийя была единственной женщиной, которая занимала престол Дели. Она правила в течение трех с половиной лет. Хотя ее противники в конце концов оказались сильнее ее, все же она была, несомненно, замечательной женщиной. Минхадж-уд-дин описывает ее как „всакую, пронизательную правительницу, справедливую, благодетельную покровительницу ученых, творящую правосудие, заботящуюся о своих подданных, обладающую военным талантом и наделенную всеми замечательными качествами и свойствами, необходимыми правителю“. Историк, однако, с горечью восклицает: „Но что дали ей все эти замечательные достоинства?“⁴⁰

Конечно, случаи, когда женщина-мусульманка стояла у власти, были единичны и поэтому не могут характеризовать вопрос о положении женщины в целом. К тому же и эти отдельные женщины-правительницы ничего не сделали для облегчения правового положения и жизни тружениц, т. е. абсолютного большинства женщин Востока. Шариат же предлагал мужьям по-разному относиться к женам, взятым из семей знати и богачей и из среды людей бедных и обездоленных, а тем более рабов. В «Хидая» есть особый подраздел, озаглавленный «Когда жены разных состояний, то раздел сожителства между ними сообразуется с этим обстоятельством». С смыслом на пример халифа Али здесь доказывается, что у одного и того же мужа-многоженца «брачные права рабыни меньше брачных прав свободнорожденной женщины»⁴¹.

Приниженное, неравноправное положение женщин в исламе, продолжавшееся веками, тяжело сказало не только на семейных отношениях и домашнем быте, но и на всей общественной жизни. Запрещая женщине выступать в театре, мусульманские законы мешали развитию искус-

ва. Даже там, где появлялись первые ростки национального театра, женские роли исполняли мужчины. Так, в Баку при постановке в 1908 г. азербайджанской оперы «Лейли и Меджнун» все женские роли, в том числе и лирическая партия Лейли, исполнялись мужчинами. После Октябрьской революции, с расцветом советского театра в республиках Советского Востока, женские роли играют актрисы. Но за рубежом, в странах, где ислам сохраняет значение господствующей религии, подчас еще сохраняются старые порядки.

О феодальных пережитках, поддерживаемых исламом, говорит и внешний облик многих восточных городов и селений: окна домов обращены во двор или дома окружены высокой глухой оградой. Остатки этого феодального прошлого сохранились порой в Бухаре, Хиве и других городах Средней Азии; их можно в обилии видеть в странах зарубежного Востока, например в Пакистане, Иране, Турции.

Приниженное положение женщины поддерживается колонизаторами, видящими в этом одно из средств сохранения своего господства. В резолюции «О социальном развитии стран Азии и Африки», принятой Конференцией солидарности народов Азии и Африки, происходившей в Каире с 26 декабря 1957 г. по 1 января 1958 г., говорится: «...империализм препятствовал и продолжает препятствовать благополучию семьи как главной основы общества и как важнейшего социального института, результатом чего является ослабление, а зачастую и распад этого института... женщины и дети в странах, находящихся под властью колонизаторов или под воздействием пережитков колониализма, лишены в различной степени своих социальных прав и подвержены различным методам эксплуатации»⁴².

Действительность свидетельствует о том, что популярные в буржуазных кругах Запада рассуждения об угнетенном положении женщин стран распространения ислама как явлении, якобы присущем «характеру восточного человека», — являются клеветой, распространяемой с целью сокрытия фактов безжалостной эксплуатации женщин Востока, их расовой дискриминации. Не случайно в «Резолюции о расовой дискриминации» Каирской конференции солидарности народов Азии и Африки рекомендуется всем

⁴⁰ Н. К. Синкха, А. Ч. Банерджи. История Индии. Пер. с англ. М., 1954, стр. 151—152.

⁴¹ «Хидая», кн. 11, гл. 6.

⁴² «Конференция солидарности народов Азии и Африки. Каир, 26 декабря 1957 г.—1 января 1958 г.» М., Госполитиздат, 1958, стр. 205.

правительствам стран, где практикуется расовая дискриминация, принять меры, чтобы обеспечить «равную заработную плату мужчинам и женщинам в соответствии с выполняемой работой и отмену принудительного труда»⁴³.

Тяжелые результаты хозяйничания колонизаторов в ряде стран весьма наглядны, и вопрос о положении женщины вновь и вновь привлекает к себе внимание ученых Востока. Характерны, в частности, выводы профессора Лахорского университета С. М. Ахтара, сделанные на основе сравнительного изучения численности женского и мужского населения ряда стран. Согласно приведенным им данным, например, в ряде государств Западной Европы на 1000 женщин приходится от 896 (Западная Германия) до 994 (Голландия) мужчин, в государствах же Востока наблюдается превышение не женского, а мужского населения. Так, на 1000 женщин в Турции приходится 1011 мужчин, в Пакистане — 1128, в Иордании — 1154. То, что на Западе женское население, как правило, превышает мужское, объясняется, по словам Ахтара, «отчасти уменьшением количества мужчин в результате двух последних войн и отчасти естественным демографическим явлением, заключающимся в большей жизнеспособности женщин (возможно, по биологическим причинам)». В странах Азии эта естественная тенденция не наблюдается вследствие особых общественных условий, ставящих женщину в худшее положение по сравнению с мужчиной: в детском возрасте о ней проявляется меньше заботы, а будучи взрослой, она страдает от общественного неравноправия. Более того, среди женщин высока смертность во время деторождения, причина которой кроется в невежестве и недостаточной медицинской помощи. В результате на полуострове Индостан женского населения всегда было меньше мужского». «...Наиболее важной причиной высокого уровня заболеваний и смертности были всеобщая бедность и темнота широких масс населения, ведущие к недоеданию и истощению человеческого организма»⁴⁴.

В Советском Союзе, где уничтожен эксплуататорский строй и режим национального угнетения, где женщине

предоставлены равные права с мужчиной во всех областях хозяйственной, государственной, культурной и общественно-политической жизни, произошли изменения, приведшие к возрождению и расцвету всех наций. Это проявилось, как показывают итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г., и в значительном росте численности населения; число женщин в СССР по отношению ко всему населению составляет 55 процентов. Такое соотношение сложилось за счет старших возрастов и вызвано последствиями войн, особенно второй мировой войны. У населения моложе 32 лет численность мужчин и женщин в целом одинакова⁴⁵.

Униженное положение женщины, освящаемое исламом, никогда не имело ничего общего с отношением к ней народа. Народ всегда высоко ценил женщину. В народном художественном творчестве женщина — верный друг и товарищ мужчины, образец ума, смелости, находчивости и заботливости. Таковы, например, Гулаим и ее подруги в каракапакском героическом эпосе «Сорок девушек» («Кырк кыз»). В подлинно народных произведениях осуждаются и высмеиваются те люди, которые поступают по законам шариата и адата: против желания девушки ее продают или покупают (за калым), разлучают с любимым юношей, выдавая замуж за нелюбимого. В Закавказье, где бок-о-бок живут грузины, армяне и азербайджанцы, давно бытует азербайджанское сказание «Асли и Керем», герои которого — девушка-армянка и юноша-мусульманин, горячо полюбившие друг друга, — одерживают верх над жестокими законами, разлучавшими их.

В дореволюционной татарской песне «Баит Хаерниси» народ клеймил позором попа, муллу и станового, надругавшихся над русской девушкой и татарин-джигитом, полюбившими друг друга.

И за что страдало двое
Юных, любящих, простых?
И зачем их было мучить,
Доводить до смерти их?

⁴³ См. «Численность, состав и размещение населения СССР. Краткие итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года». М., Госстатиздат, 1961; «Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года». Сводный том. М., Госстатиздат, 1962; «Женщины в СССР. Статистические материалы». Оттиск из журн. «Вестник статистики», М., 1964, № 2.

⁴⁴ «Конференция солидарности народов Азии и Африки. Каир, 26 декабря 1957 г. — 1 января 1958 г.», стр. 192.

⁴⁵ С. М. Ахтар, Экономика Пакистана. Сокращ. перев. с англ. М., 1957, стр. 36 и 38. За этот труд С. М. Ахтар удостоен Большой Золотой медали Всесоюзной с.-х. выставки.

Обожгла любовь джигита,
С русской девушкой свела,
И кому б они мешали
Тем, что жизнь у них светла?⁴⁶

Если подчас и в нашей стране еще можно услышать пословицы и поговорки, принижающие женщину, то это — пережиток, след темного, далекого прошлого или влияние старой религиозной литературы. Например, в широко известной «Автобиографии Тимура» читаем: «Посланник Аллаха сказал, что следует советоваться с женщиной, но только для того, чтобы поступать как раз противоположно тому, что посоветует женщина»⁴⁷.

Подлинная народная мудрость говорит совсем другое. Туркменские пословицы о женщине, например, гласят: «Она родит, она и на ноги поставит»; «Без матери и отца не было б молодца»; «Язык немого мать поймет»; «У кого нет жены, у того нет близкого».

В фольклоре женщина-мусульманка подчас выступает и как разоблачительница тех служителей культа, кто учит верующих одному, а сам поступает по-другому. Такова, например, маленькая курдская новелла про муллу Баязида, который в «пятницу» в мечети, не подозревая, что в толпе стоит и его жена, в горячей проповеди призывает отдавать нищему и вторую смену платья, и второй кусок хлеба; вернувшись же домой, очень сердился, узнав, что опередившая его при возвращении жена не может ему дать чистой рубахи, так как, следуя его призыву, отдала ее нищему, и не может подать ему обеда, так как успела накормить нищего тем, что было приготовлено для муллы. И в гневе воскликнула мулла: «Так я ведь проповедь говорил не для себя, а для других, чтобы другие давали мне, а не ты отдавала другим мое!»⁴⁸.

3

Тяжелое положение женщины-мусульманки не могло не привлечь внимания прогрессивных людей Востока. Они подняли голос как против ношения паранджи, чачвана, чадры и других ритуальных покрывал, так и против многоженства, затворничества, лишения женщин возможности

⁴⁶ Перевод В. Каржавина.

⁴⁷ «Автобиография Тимура. Богатырские сказания о Чингиз-хане и Аксак-Темире». Перев. с тюркск. и джагатайск. яз. М., 1934, стр. 117.

⁴⁸ И. О. Р. Б. Е. И. Басни средневековой Армении. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 26.

принимать участие в общественной жизни, а также против воспитания их в духе религиозного ханжества.

Еще в XI в. Абу-ль-Ала аль-Ма'арри писал, обращаясь к девушке, решившей совершить паломничество в Мекку: «Девушка, остановись!.. Заменя путешествие туда добром, которое ты совершила, и если потребуется доброе дело, то скажи быстро: хорошо!»⁴⁹.

В XII в. выдающийся мыслитель Ибн-Рушд (Аверроэс) из Кордовы решительно высказывался против женского рабства, требовал равноправия женщин, предоставления им возможности участвовать в государственных делах и общественной жизни.

В том же XII в. в Азербайджане великий Низами создает обаятельные образы женщин-правительниц. Красавица Ширин, героиня поэмы «Хосров и Ширин», и по своим моральным качествам намного выше царствующего Хосрова. Осуждая обычай многоженства и даже мысль, будто любовь можно делить между несколькими женами, Низами в поэме «Искендер-намэ» писал:

Лишь одною женой нас обрадует рок.
Муж при множестве жен не всегда ль одинок?

О том, что жизнь в многоженстве — это свара и муки, не перенеся которых муж «выскочил за дверь и убежал из дома», красочно рассказано в миниатюрной персидской сказке «Троеженец». Сюжет ее может быть кратко передан азербайджанской пословицей, записанной еще в прошлом веке в Ширване: «У двоеженца дом всегда не подметен».

Но, конечно в браке по шариаду и адату главной страдающей стороной оставалась женщина; с ее чувствами не считались. В стихотворении «Молодая женщина» классик башкирской и татарской литературы Мажит Гафури писал в 1910 г.:

И шестнадцать нет ей,
а мужу ее — шестьдесят!
Замуж выдана силой,—
ни жить, ни вернуться назад...
Муж, седой и горбатый,
давно уж свое отлобца,

⁴⁹ A. Kremer. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen. Bd. II, Wien, 1877, S. 393.

Но ее красоту он
за звонкие деньги купил.
И живет она, плача
в тоске день и ночь напролет,—
Жизнь давно ей постыла,
да только и смерть не идет...
Да и как не рыдать ей,
несчастной? Поймите, она
Не на час или день —
на всю жизнь старику отдана!⁵⁰

Неправильно, однако, полагать, что женщина стран распространения ислама безропотно подчинялась принижавшим ее средневековым мусульманским законам. Уже то, что порой, как мы знаем, женщина предпочитала исполнению этих законов смерть, было следствием не только безысходности и отчаяния, но и протеста. Еще совершенно недостаточно изучены песни и сказания, где женщина Востока выражала свои мечты и чаяния. Но даже из немногочисленного, собранного в этой области, явствует, что главным в них было стремление любым путем освободиться от неравноправия и беззащитности, которые были уделом миллионов женщин. В башкирском фольклоре был разлит даже особый жанр обрядовых женских песен сеплау, где в форме плача по девушке, отдаваемой за калым многоженцу, да еще старику, выражался протест против законов шариа. Девушки пели:

Раздвоен хвостик ласточки, отец,
Как ножницы, раздвоен навсегда.
Ты продал старику меня, отец,
Ему не буду парой никогда.

Обращает на себя внимание тот факт, что женщины активно участвовали во многих демократических движениях, в том числе имевших сектантскую или суфийско-еретическую окраску. В некоторых таких движениях выдвигались требования отказаться от обязательного ношения ритуальных покрывал, от женского затворничества и т. п. Так, в XVI—XVII вв. в Афганистане женщины играли заметную роль в движении рошанитов, получившем религиозную окраску. Причем именно этот факт, по-видимому, обесп-

коил врагов рошанитов. Последнее следует, в частности, из того, что их противник ахунд Дарвеза — союзник феодалов и могольских государей, в книге «Махзан уль-ислам» («Сокровищница ислама») настаивает на необходимости затворничества женщин и обязательного выполнения всех требований суннитского направления ислама; он объявлял греховными даже песни и пляски — излюбленные развлечения афганцев.

В XIX в. против обязательного ношения ритуальных женских покрывал в Иране выступали бабиды.

С развитием капитализма и ростом национально-освободительной борьбы развивается женское движение, ставящее целью достижение равноправия женщин с мужчинами в культурной, общественно-политической и экономической областях.

Египетский публицист Касим Амин (1865—1908), выступивший с книгами «Освобождение женщины» и «Новая женщина», в которых впервые детально изложил программу раскрепощения женщины-мусульманки, вызвал оживленные споры и заслужил широкую известность как «вождь борцов за освобождение женщины». Он указывал, что современные ему мусульмане вовсе не обязаны перенимать недостатки прежних поколений и должны считать позорной мысль, будто существующие обычаи являются лучшими и совершенными для всех времен и любой из стран.

«Женщина, обязанная закрывать видимые части тела так, что не только не может ходить или ездить, но даже с трудом дышит, смотрит и говорит, — писал он, — должна считаться рабыней». «Женщина, которую отец гонит, как животное, к неведомому ей мужу, про которого она не знает ничего, чтобы разобраться в его действительных качествах и выработать себе какое-нибудь мнение о нем, не может считаться свободной, — она поистине рабыня». «Муж, который запрещает своей жене выходить из дома... не уважает ее свободы. В этом смысле она не только рабыня, но арестантка... Если бы мусульмане считались с мнением своих глупых законодателей... тогда для них было бы обязательным заключить в тюрьму своих жен, позволяя им выйти только, чтобы навестить родственников в два праздника (т. е. на курбан-байрам и на ураза-байрам. — Л. К.). А еще лучше, если она совсем не будет выходить: они ведь считают славой для себя, если женщина покидает свое заключение, только когда ее несут к могиле...

⁵⁰ Перевод П. Шубина.

Женщина, которая должна изучать лишь основы богопочитания, как говорят юристы с их последователями, или не должна изучать ничего, кроме ограниченных начатков некоторых наук, может считаться рабыней...»⁵¹

Несмотря на ограниченный просветительский характер выступлений Касима Амина, они способствовали деятельности возникавших в то время в ряде стран Ближнего Востока женских культурных организаций. В египетском университете вскоре было организовано специальное женское отделение.

Новый толчок женскому движению дала первая русская революция. В ее годы в районах с мусульманским населением выдвигаются требования равноправия женщины с мужчиной. На страницах газет и журналов появляется смелая критика защитников реакции и клерикализма. В 1907 г., обращаясь к учительнице закона божьего, воспитывавшей девушек в духе Корана и шариата, татарская поэтесса Махмуде Музаффарийя писала:

Годами вы невежеством своим
Туманили нам головы. Доложно!
И больше
Мы вам холо не дадим.
Свет разума теперь необходим.⁵²

В Тегеране во время иранской революции 1907—1911 гг. на собраниях женщин, в том числе на женском митинге 20 января 1907 г. принимаются решения требовать открытия женских школ, отмены обременительного каалыма и т. п. И хотя это движение продолжало быть ограниченным рамками буржуазного просветительства, в целом оно сыграло немаловажную роль в пробуждении национального самосознания народов Востока.

Для дальнейшего подъема женского движения на Ближнем и Среднем Востоке, его массовости и, главное, большей связи с антиимпериалистической борьбой важнейшее значение имела Великая Октябрьская социалистическая революция, в победе которой выдающуюся роль сыграли женщины нашей страны.

В 1919 г. женщины Египта деятельно участвовали во

⁵¹ Касим Амин. Новая женщина. Пер. со второго арабского издания И. Ю. Крачковского. СПб., 1912, стр. 22—24 (Приложение к журн. «Мир ислама» за 1912 г.).

⁵² Перевод А. Коренева.

всенародном восстании против иностранного протектората и оккупации, за национальную независимость. Египетский историк Абдаррахман ар-Рафи пишет по этому поводу: «Женщины по мере своих сил и возможностей принимали активное участие в восстании, проявляя свои патриотические чувства: они писали патриотические статьи и побуждали мужчин к героическим поступкам, они выступали организаторами демонстраций, созывали собрания, создавали комитеты. Женщины были активными участницами движения, приведшего к патриотическому подъему нации; они нередко подвергались преследованиям и переносили невзгоды, связанные с участием в этой борьбе»⁵³.

Характерна запись героини рассказа египетского писателя Исы Убеида «Дневник Хикмет Ханум», относящаяся к 11 апреля 1919 г. (рассказ посвящен первому этапу упомянутого восстания в Египте): «...Я задумалась о той роли, которую играла русская женщина, чтобы приобрести свободу своей родине. Какие только страдания пришлось ей пережить на пути к этому — и сыску, и тюрьму, и болезни, и холод, и голод! И в душе у меня вспыхнули чувства сострадания и нежности, а вслед за ними восторг и стремление к самопожертвованию»⁵⁴.

В 1926 г. в Турецкой республике был введен новый гражданский кодекс и воспрещено многоженство. Гражданский брак был признан обязательным. Аналогичные реформы были приняты и в некоторых других странах Востока. Но проведение их в жизнь встречало большие препятствия как со стороны местных феодально-клерикальных и частично буржуазных кругов, так и особенно со стороны империалистов. Тяжелое экономическое положение Турции и буржуазная ограниченность проведенных реформ привели к тому, что там и после второй мировой войны сохраняются многие феодальные пережитки, в том числе и женское неравенство. Не раз в турецкой печати отмечались факты продажи женщин и даже наличия особых организаций, агенты которых похищают девочек и продают их как внутри страны, так и за ее пределы. В этих условиях многие женщины в Турции, ранее сбросившие чадру, надели

⁵³ Абдаррахман ар-Рафи. Восстание 1919 года в Египте. История национально-освободительного движения 1914—1921 годов. Сокр. пер. с арабск. М., 1954, стр. 92.

⁵⁴ Цит. по пер. И. Ю. Крачковского («Советское востоковедение», т. III, 1945, стр. 6).

ее снова. Постановления отдельных городских муниципалитетов, запрещающие чадру, а также правительственное распоряжение 1928 г., обязывавшее женщин, состоявших на государственной службе, надеть вместо платков шляпы, конечно, не дали больших результатов.

Это были реформы административного порядка, и ни к какому серьезному перелому они не привели. Препградой к проведению их стали прежде всего влиятельные круги мусульманского духовенства Турции не только в сельских местностях, но и в городах. Турецкая газета «Ватан» 1 июня 1954 г. писала, что «имам мечети Святого плаща (Хырка-и-шериф джами) в Стамбуле пытался запретить гурчанкам в современной одежде вход в мечеть». Тогда же обозреватель турецкой печати указывал, что «постоянное увеличение числа закрытых женщин в небольших анатолийских городах и даже Стамбуле заставило четырех женских представительниц демократической партии в Великом национальном собрании... предложить распространить за кон об одежде от 25 ноября 1925 г. (kiyafet kanunu, по которому вместо фрески предлагалось носить шляпу.— Л.К.), на женское черное покрывало (чаршаф)»⁵⁵. Однако и это мероприятие существенных результатов не дало.

Подобная же картина наблюдалась и в Иране, где, как признают даже буржуазные авторы, «проведенная принудительным порядком при Реза-шахе эмансипация женщины была... не настоящим освобождением. Возврат к покрывалу всеобщий, исключая прозападно настроенные круги... Его (покрывало, чадру) принесли снова добровольно, хотя мусульманское духовенство более или менее на этом настаивало...»⁵⁶.

В этом сообщении отражена характерная черта освободительного движения женщин зарубежного Востока, его непосредственная связь с борьбой против колонизаторов. Женщины не хотят даже своей одеждой походить на колонизаторов, тех, кто их угнетает. Это настроение станет еще яснее, если принять во внимание, что речь идет о 1951—1952 гг.—периоде ожесточенной борьбы иранского народа за национализацию нефтяных богатств своей страны, за прекращение их разграбления английскими империалистами. Однако, возвращение к покрывалу не равносильно от-

казу от участия в общественной жизни. Напротив, уже 9 марта 1951 г. в Тегеране произошла массовая демонстрация женщин и детей, где участвовало 5 тысяч женщин.

Возникли новые женские организации демократического характера. В мае 1953 г. в Первом национальном конгрессе иранских женщин, состоявшемся в одном из пригородов Тегерана, участвовало четыреста делегатов разных городов и населенных пунктов Ирана и более шестисот гостей. Конгресс принял решение бороться за национальную независимость страны, за права иранских женщин, избрал делегацию на Всемирный конгресс женщин и т. д.

Но еще и через десять лет, при проведении в стране антифеодальной земельной реформы 1963 г., намерение предоставить право голоса женщинам вызвало антиправительственные выступления видных представителей мусульманского духовенства в Тегеране, Мешхеде, Ширазе, Тавризе, Куме, Рее. Как отмечало сообщение ТАСС из Тегерана от 9 июня 1963 г., «правое крыло мусульманского духовенства в своих проповедях и листовках призывает народ выступать против аграрной реформы и предоставления женщинам равных прав с мужчинами, называя эти мероприятия шаха противоречащими исламу и Корану». В Тегеране и других городах фанатики избивали женщин, появлявшихся на улицах без чадры, громили библиотеки, выламывали двери кинотеатров.

Достижение национальной независимости и суверенитета облегчает борьбу с женским затворничеством, открывает широкие возможности для развития женского движения.

«Завоевание независимости,— писал о Тунисе журналист Т. Шемла,—положило конец порожденному колониальным режимом застою общественной жизни. Например, эмансипация тунисской женщины была затруднена до тех пор, пока отказ от ношения чадры мог быть воспринят как уступка французскому влиянию; ношение чадры считалось проявлением тунисской самобытности. Сейчас нет больше почвы для такого смешения понятий. Недавно в одной манифестации участвовали сотни тунисских спортсменок; они шли с открытыми лицами...»⁵⁷.

Замечательные образцы бесстрашия и мужества в борьбе за свои национальные и социальные права проявили

⁵⁷ Т. Шемла. Тунис.—«В защиту мира», № 61, июнь 1956 г., стр. 14.

⁵⁵ Die «Welt des Islams», N. S., Leiden, vol. IV, 1955, № 1, S. 60.
⁵⁶ Сообщение Э. Кристофера, перепечатанное в «Die Welt des Islams», N. S., III, 1954, № 3—4, S. 276.

женщины Алжира. Широко известно героическое поведение алжирской патриотки Джамилы Бухиред, осужденной французским военным трибуналом на казнь; прогрессивные люди всего мира встали на ее защиту.

Алжирская девушка Малика, бывшая медицинской сестрой в отряде Национально-освободительной армии Алжира, рассказывала в 1959 г. австрийской журналистке Еве Пристер: «Три-четыре года тому назад большинство из нас еще носило чадру, некоторые не смели выйти без провожатых на улицу. Мы были не людьми, а вещами. А потом на нелегальной работе, и позже, в партизанских отрядах, мы вдруг стали бойцами, товарищами наших братьев, настоящими людьми. Мы стали свободными еще до того, как стал свободным Алжир»⁵⁸.

В 1963 г. три матери-алжирки, старшей из которых исполнилось 70 лет, явились первыми, кто внес свои сбережения и передал баранов, предназначенных на заклание в день курбан-байрама (аид кебира), в Национальный фонд солидарности — на нужды возрождения страны, разоренной французскими колонизаторами⁵⁹.

В Объединенной Арабской республике также провозглашены равные права женщины и мужчины. В новой провинции Египта ат-Тахрир («Освобождение») есть поселок Умм Сабер, названный так по имени египетской патриотки, погибшей в борьбе с оккупантами в зоне Суэцкого канала. В 1956 г. египетские женщины вместе со всем народом приняли деятельное участие в мужественной защите своей родины от англо-франко-израильских агрессоров. Проявляя бесстрашие и отвагу, отряды патриотов брались за оружие, оказывали помощь раненым.

Теперь «в ОАР среди рабочих и служащих появились 200 тысяч женщин. Для мусульманских стран — явление весьма редкое. Исламский домострой зашатался... Классовая борьба обострилась. Не следует забывать, что в стране все еще очень сильна реакция, особенно мусульманское духовенство. В египетской деревне остались помещики»⁶⁰.

Естественно, что новые условия вызывают и соответствующие течения в исламе, выражающиеся, например, в

⁵⁸ Е. Пристер. Алжир в борьбе. Пер. с нем. М., ИЛ, 1961, стр. 172.

⁵⁹ См. «Les moutons de l'aide remis au fonds de solidarité», — «Alger républicain», 4 mai 1963, p. 1—2.

⁶⁰ И. Беляев. ОАР: страна в движении. — «Правда», 26 ноября 1963 г.

разрешении женщине посещать мечеть не на хорах или специальных местах за решеткой, а в общем зале с мужчинами. В египетском фильме, посвященном третьей годовщине провинции ат-Тахрир, показано, что женщины с открытыми лицами находятся в мечети вместе с мужчинами, хотя и стоят там группой, занимая как бы несколько обособленное место. Фильм толкует это новшество как возвращение к обычаям первоначального ислама.

Для воздействия на женщин, освобождающихся от пережитков прошлого, используется и живопись, в течение веков запрещавшаяся исламом. В начале 1960 г. в киосках близ мечети Аль-Азхар в Каире пишущий эти строки видел немало настенных календарей с художественно исполненным изображением мусульманки с открытым лицом, благоговейно склонившейся над Кораном. Ревнители старых порядков действуют и через отцов, братьев, мужей. Не случайно на Первом конгрессе трудящихся женщин Объединенной Арабской Республики, состоявшемся в Каире в ноябре 1963 г., отмечалось: «Мужчины должны понять, что женщины не являются их соперницами, стремящимися отнять у них работу, и должны по-товарищески им помогать...»⁶¹. «В ОАР существует закон, 139 статья которого обязывает предприятия, где работает более 100 женщин, организовать ясли; однако данный закон обходят с помощью простой хитрости: на работу принимают не более 99 женщин...»⁶².

На пути к полному освобождению женщин-мусульманок зарубежного Востока стоят многие трудности. Немало их и в государствах, добившихся независимости, где женщина получила право голоса. Так, по словам индонезийского журналиста И. Сукарно, «брачные положения большей части населения Индонезии, которое исповедует мусульманство, основаны на обычном праве, которое подвержено влиянию мусульманских религиозных законов».

Чтобы оценить эти положения, следует помнить следующее:

1. Ни обычное право, ни магометанские предписания не запрещают бракосочетания в детском возрасте.

2. Обычное право и магометанские предписания разрешают многоженство.

⁶¹ «Женщины мира», Берлин — Москва, 1964, № 4, стр. 28.

⁶² Там же.

3. По обычному праву, так же как и согласно магометанским предписаниям, добиться развода со стороны мужа намного легче, чем со стороны жены»⁶³.

Есть еще страны, где женщины лишены избирательных прав, держатся в темноте и невежестве. В Иране, как отметил ездивший туда с научной целью проф. Н. Щербиновский, «во многих оазисах и в самом Бендер-Аббасе „новичков“ из нашей экспедиции поражал вид женщин бедужских и других малых народностей: начиная с 8—9-летнего возраста они ходят в черных масках (род чапм-банда.— Л. К.), закрывающих полностью верхнюю часть лица. Только глаза блестят сквозь узкие прорезы. На голове чадра, а до ступни спускаются черные узкие штаны, украшенные внизу красивой, тонкой вышивкой. Даже в поле женщины работают в масках при жаре, достигающей летом 50°»⁶⁴.

В Пакистане, например в Карачи, женщины не только ходят под покрывалами, но и в трамвае теснятся в своем особом отделении, куда не смеет войти мужчина. В некоторых государствах Аравийского полуострова до недавнего времени существовало женское рабство, поддерживавшееся мусульманским законодательством.

Господство средневековых законов о браке, ставящих женщину в неравноправное положение,— тяжелое наследие рабства. Чехословацкие инженеры-путешественники И. Ганзелка и М. Зикмунд, наблюдавшие порядки колонизаторов, правильно связывают с ними приниженное положение женщины. «...Во всех африканских колониях,— пишут они,— европейские власти придерживались общего принципа: не допускать подъема культурного уровня угнетенных народов. Всеми возможными способами они изолировали коренных жителей от любых источников образования, настойчиво поддерживали старые традиции, способствующие порабощению широких слоев местного населения. В бывшем Итальянском Сомали колонизаторы построили сеть хороших асфальтированных и бетонированных дорог, развили автомобильный транспорт, возвели строения из стали и бетона в главном городе Могадишо. Но итальянцы старательно следили за тем, чтобы эти внешние изменения

как можно меньше коснулись отсталых взглядов и традиций сомалийцев. Колонизаторы знали, что сохранить власть над широкими слоями сомалийского народа они смогут, только пока этот народ будет отсталым, несознательным и разобщенным, пока он сам не поймет, как белые пришельцы грабят его землю, и не будет в состоянии организовать отпор»⁶⁵.

Хозяйничание французских колонизаторов в районах Сахары приводило к тому, что, как признает английский ученый Р. Бейкер, вожди туарегов этих областей фактически запрещали браки и женщины отказывались «растить детей, не желая обрекать их на голодную смерть»⁶⁶.

В Адене, где образовалась Ассоциация арабских женщин, «первая демонстрация, во время которой женщины сбросили с себя покрывала, явилась достаточно серьезным предупреждением для англичан. Они сочли, что наступил время наложить узду на опасные силы, оставленные ими на свободе. Женщины стали арестовывать и бросать в тюрьмы наравне с мужчинами. Реакционная часть учительств получила задание ежедневно пропагандировать по радио важное значение покрывала и других традиций этого же рода. Демонстрация послужила предлогом и для того, чтобы закрыть средние школы для девочек. Но поскольку запретить женскую Ассоциацию в силу отважной борьбы женщин и поддержки, получаемой ею со стороны самых различных кругов общества, оказалось невозможным, на учительниц и женщин-служащих был оказан сильный нажим, чтобы помешать им присоединиться к ней»⁶⁷.

Эти действия колонизаторов (или «неколонизаторов») в Адене не случайны. Опыт учит, что крах колониальной системы тотчас получил отражение и на положении женщин; достижение независимости неизбежно связано с ростом демократического женского движения. В названном нами Сомали, уже через четыре года после завоевания независимости в состоявшихся в марте 1964 г. первых выборах в парламент Сомалийской республики на равных правах участвовали мужчины и женщины. Как отметил очевидец, «одна из отличительных особенностей нынешних

⁶³ И. Ганзелка и М. Зикмунд. Африка грез и действительности, т. II. М., 1956, стр. 74.

⁶⁴ R. St. Barthe Baker. Ibid., p. 70.

⁶⁵ Лейла Ахмед. «Гибралтар» Индийского океана.— «Женщины мира», 1964, № 4, стр. 10—11.

⁶⁶ Сукарно. Индонезия. Краткий очерк. Пер. с англ. М., 1956, стр. 72.

⁶⁷ Проф. Н. Щербиновский. 20000 километров по Ирану.— «Огонек», 1956, № 25, стр. 26.

выборов — очень высокая активность женщин. Это было заметно и во время предвыборной кампании. Женщины вели активную агитацию, распространяли листовки, обращались через громкоговорители с призывами и агитационными песнями. Их национальные одеяния придавали своеобразный колорит всем предвыборным собраниям и митингам»⁶⁸. В Йемене после революции 26 сентября 1962 г. в школах впервые стали обучаться и девочки, женские школы должны быть открыты во всех городах республики.

И, напротив, в Ираке пришедшие к власти после контрреволюционного переворота 8 февраля 1963 г. баасисты упразднили Лигу защиты прав иракских женщин и уже в первые недели своего господства объявили об отмене закона 1958 г., признававшего равенство мужчины и женщины при разделе наследства. Радио Багдада передало, что в законе о наследстве вновь оказались «восстановленные предписания Корана. Этим путем право женщин значительно ограничено»⁶⁹.

Тысячи женщин Ирака подверглись тогда преследованию, многие были брошены в тюрьмы.

В сохранении средневековья всегда заинтересованы реакционеры и колонизаторы. Бесправие женщин в странах Азии и Африки, охранявшееся колонизаторами и их ставленниками, — яркое выражение сущности политики господствующих классов капиталистической Европы и Америки в женском вопросе.

Даже среди буржуазных исламоведов нашлись такие, как немец Отто Пауц, считавший необходимым «решительно высказаться за замкнутый, ограниченный преимущественно домом и семьей образ жизни мусульманок, против обычного в западных странах свободного и непринужденного воспитания женщины». Участие женщины в общественной жизни казалось этому ретрограду противным ее «естественному назначению; а организация женских гимназий и допуск девушек к обучению в университетах и т. п. — глупостями»⁷⁰.

К счастью, теперь не конец XIX в., и человечество пошло вперед, в целом успешно преодолевая подобные при-

зывы реакционеров. И на Востоке и на Западе миллионы женщин активно участвуют в общественной жизни, все более объединяя свои силы в борьбе за мир и демократию.

Но и теперь еще есть женщины, не избавившиеся от многих предрассудков, в том числе от пережитков ислама и других религий. Даже в нашей стране кое-где еще сохраняются эти темные следы прошлого. 8 июня 1960 г. газета «Правда Востока» опубликовала письмо из Шафранского района Бухарской области, где рассказывалось о том, что пожилая колхозница сельхозартели имени Тельмана «принесла в дар шестидесятилетнему мулле мечети Ходжа Убон Мухаммеду Махмудову якобы за то, что он излечил ее от паралича, свою двадцатидвухлетнюю дочь... Молодая женщина стала пятой женой старика-сластолюбца». В Средней Азии и на Кавказе есть женщины, которые носят паранджу и чачван, яшмак или чадру. Бывают случаи умыкания (похищения) невест, выдачи замуж несовершеннолетних. Встречаются еще отсталые люди, не позволяющие дочерям закончить школу, заниматься спортом, берущие калым при выдаче их замуж. Известны также факты, когда молодые женщины и девушки, не желающие подчиняться унижительным религиозным обрядам и обычаям, адатам, подвергаются травле со стороны родителей, мужа, лиц, находящихся в плену религиозных предрассудков. Обращаясь за поддержкой и помощью к представителям общественных и советских организаций, молодые женщины и девушки не всегда встречают с их стороны должное понимание и защиту. О таких фактах не раз писалось за последние годы в партийной и комсомольской печати. Были отмечены даже отдельные случаи самоубийства девушек, не желавших переносить бесправного положения в семье.

Наподобие упомянутых выше ёздахум кое-где и теперь еще существуют своего рода религиозные общины или группы, возглавляемые женщинами-охранительницами старых обычаев, разного рода абстай-бике, атынбу, ходым. Они устраивают индивидуальные и групповые собеседования и чтения религиозных книг, организуют посещения почитаемых гробниц и иных «святынь», поддерживают веру в «святых покровительниц», в гадания и наговоры, запугивают «нечистой силой», разными фантастическими албасты и убывами. Особенно следят они за выполнением

⁶⁸ К. Вишневский. Сомали голосует. — «Известия», 31 марта 1964 г., № 78.

⁶⁹ «Trybuna Ludu», Warszawa, 20 марта 1963 г.

⁷⁰ O. Pautz. Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Quellenmässig untersucht. Leipzig, 1898, S. 286—287, Anm. 2.

таких ритуальных обрядов, как обрезание — суннет, религиозный брак — никах, уплата калыма, похороны, пост — ураза и т. д.

Приспосабливаясь к изменившимся условиям, защитники женского затворничества кое-где стали привлекать женщин к служению в мечети, а также «разрешать» изготовление чачвана не из конского волоса, а из окрашенной в черный цвет марли или заменять ее наглухо закрываемым ситцевым платком, при надевании которого паранджа подменяется подобием легкого халата. Калым они готовы выдать за «подарки» невесте, предпочтительно деньгами.

Некоторые мусульманские проповедники внушают верующим, будто пережитки старины — национальные народные обычаи и потому их нужно сохранять. Такими «этическими» соображениями, что несоблюдение старого обычая может де обидеть старших родственников, они пытаются порой воздействовать и на неверующих, привлечь их к участию в религиозных обрядах. Однако ссылки на «народность» несостоятельны. Разве это народно, когда девушкам не позволяют учиться, не пускают их в кино или в театр, когда даже на вечеринках женщины веселятся отдельно от мужчин? Разве есть что-то национальное в том, когда муж идет или едет верхом впереди, а жена следует сзади пешком да еще с тяжелой ношей? Ничего национального нет и в затворничестве, ношении паранджи и чачвана, чадры, яшмака, взимании калыма, как и в обрядах и обычаях, связанных с курбан-байрамом, уразой и другими религиозными установлениями.

В нашей стране уничтожено неравноправие женщины. Одним из первых решений Советского правительства явился акт о предоставлении женщинам полного равноправия с мужчинами. Эти великие права женщин были закреплены еще в первой Советской Конституции (1918 г.). В. И. Ленин в статье «Международный день работниц» писал: «Главное, основное в большевизме и в русской Октябрьской революции есть втягивание в политику именно тех, кто был всего более угнетен при капитализме... А втянуть в политику массы нельзя без того, чтобы не втянуть в политику женщин»⁷¹. Права советских женщин записаны в 122-й статье Конституции СССР: «Женщина в СССР предоставляются равные права с мужчиной во всех

областях хозяйственной, государственной, культурной и общественно-политической жизни.

Возможность осуществления этих прав женщин обеспечивается предоставлением женщине равного с мужчиной права на труд, оплату труда, отдых, социальное страхование и образование, государственной охраной интересов матери и ребенка, государственной помощью многодетным и одиноким матерям, предоставлением женщине при беременности отпусков с сохранением содержания, широкой сетью родильных домов, детских яслей и садов».

Основной закон советских социалистических республик предусматривает также меры наказания тех, кто выступает против раскрепощения женщины, против прав, завоеванных ею в ходе социалистической революции.

В статье 109 Конституции Таджикской ССР и статье 121 Конституции Узбекской ССР записано:

«Сопrotивление фактическому раскрепощению женщин (выдача замуж малолетних, калым, организация сопротивления вовлечению женщин в учебу, сельскохозяйственное и промышленное производство, государственное управление и в общественно-политическую жизнь) — карается законом».

Успехи, достигнутые в деле раскрепощения женщины на Советском Востоке, огромны. В Азербайджане, Узбекистане, Туркмении, Казахстане, Таджикистане, Киргизии, Татарии, Башкирии, Дагестане, Чечено-Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Адыгее и в других республиках и автономных областях тысячи женщин избраны депутатами в Верховный Совет СССР, республиканские Верховные Советы, районные, городские и сельские Советы, многие женщины удостоены звания Героя Социалистического Труда, награждены орденами, работают на ответственных постах, являются учеными, учатся в средних специальных и высших учебных заведениях, стали активными строителями коммунистического общества.

Труженицы Советского Востока вместе со всеми советскими людьми поддерживают героическую борьбу женщин зарубежных стран за равноправие и свободу.

Член-корреспондент Академии наук Туркменской ССР Биби Пальванова — участница семинара женщин Африканского континента в Аддис-Абебе, конференции женщин Азии и Африки в Каире и III национального конгресса женщин Вьетнама в Ханое, пишет: «Надо было видеть,

⁷¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 32, стр. 138.

с каким жаром выступали женщины стран, недавно освободившихся от колониальной зависимости! Мы, члены советской делегации, никогда не забудем сердечности наших сестер этих двух великих континентов, их глубокого интереса к нам, к нашему опыту борьбы за раскрепощение женщины Востока»⁷². Женщины народов Азии и Африки вносят свой неоценимый вклад во всемирное женское демократическое движение.

В Советском государстве, одним из источников крепости которого является дружба народов, принципы интернационализма стали основой и семейных отношений. В этом смысле очень характерен рост смешанных браков, когда молодые люди, вступающие в брачные отношения, разных национальностей и исповеданий. Число таких браков возросло и в странах зарубежного Востока, добившихся национальной независимости, как, например, в Египте и Сирии (между молодыми людьми из мусульманских и христианских семей). В безвозвратное прошлое уходят жестокие нравы и обычаи, по которым, как в X в. писал Макдиси о дейлемитах, женщину, вышедшую замуж за иноплеменика, полагалось убить⁷³.

Еще и в начале XX в. в странах, где имелись пережитки племенного антагонизма и кастового строя, человек, принадлежавший к низшей касте, не мог жениться на женщине из высшей касты, хотя бы оба были мусульманами. Так, в 1929 г. в Ираке был случай убийства члена «касты» хадири, женившегося на мусульманке из «касты» шейхов⁷⁴.

В Советском Союзе всеобщей заботой и любовью окружены семьи, где вместе растут и воспитываются дети разных национальностей и племен. Такова, например, семья ташкентского кузнеца Шаахмеда Шамахмудова и его жены Бахри Акрамовой, усыновивших четырнадцать детей-сирот, среди которых не только узбеки, но и русские, украинцы,

молдаванка, казашка, татарин, еврей. Президиум Верховного Совета СССР, отметив высокую сознательность и патриотизм Шаахмеда Шамахмудова и Бахри Акрамовой, в 1955 г. наградил их орденами «Знак почета».

Раскрепощены женщины-мусульманки, как и все женщины, и в других странах социалистического лагеря.

Однако еще многое предстоит сделать для полного преодоления пережитков прошлого, всего того, что тянет назад, стоит преградой на пути к дальнейшему подъему культуры, противостоит борьбе за мир, демократию и свободу.

В Программе Коммунистической партии Советского Союза записано: «Должны быть полностью устранены остатки неравного положения женщины в быту, созданы все социально-бытовые условия для сочетания счастливого материнства со все более активным и творческим участием женщин в общественном труде и общественной деятельности, в занятиях наукой, искусством»⁷⁵.

У советских людей, строящих коммунизм, все должно быть светлым, красивым. Это в равной мере относится как к духовному облику, так и к поведению. Неуважительное отношение к женщине, принижающие ее религиозные предрассудки должны быть преодолены и оставлены так же, как и другие дурные и уродливые привычки и традиции, противоречащие высоким устоям коммунистической морали.

Ислам принижает женщину; он, как и всякая другая религия, является антинаучной и чуждой народу идеологией, не совместимой с прогрессом, с гуманизмом, с высокими идейными и нравственными принципами строителей коммунизма, с марксизмом-ленинизмом — жизнеутверждающим мировоззрением советского человека. «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья»⁷⁶.

некоторые мусульманские юристы пытаются равенство происхождения (имеется в виду: кастового и племенного.—Л. К.) сделать обязательным условием брака» (Taqi ed-Din al-Hilali. Die Kasten in Arabien.—«Die Welt des Islams», Bd. 22, Berlin, 1940, S. 107).

⁷⁵ «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1961, стр. 97.

⁷⁶ К. Маркс. К критике гегелевской философии права.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 415.

⁷² Б. Падьянова. Дочери Советского Востока. М., Госполитиздат, 1961, стр. 170—171.

⁷³ Текст в Bibliotheca Geographorum Arabicorum. ed. M. J. De Goeje. III. Ed. Secunda, 1906, стр. 368—370. Перевод и исследование у К. А. Иностранцева «Сасанидские атыуды». СПб., 1909, стр. 115—116 и сл. Ср. «Коран», 2, 220, указывающий: «Не женитесь на многобожниках, пока не уверуют они... Не выдавайте замуж за многобожников...»

⁷⁴ Описавший этот и подобные случаи Таки-ад-дин аль-Хилали замечает, что хотя, по его мнению, «этот обычай противен исламу...

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая	
Возникновение ислама	15
Глава вторая	
Коран, его догматы и учения	41
Глава третья	
Суннизм и шиизм. Секты ислама. Суфизм	111
Глава четвертая	
Обряды, праздники, посты и культ святых в исламе	214
Глава пятая	
Ислам и женщина	286

Людван Ипполитович Климович
Ислам
(издание второе дополненное)

Редактор А. В. Белов
Художественный редактор Г. Ф. Семиреченко
Технический редактор Н. П. Межеричкая
Сдано в набор 25 февраля 1969 г. Подписано в печать 4 июня
1969 г. Формат 70х108^{1/2}. Бумага типографская № 1. Условн.
печ. л. 7. Учетно-изд. л. 6,61. Тираж 60 тыс. экз. А 03632.
Заказ № 2588. Цена 22 коп.
Политиздат, Москва, А-47, Миусская пл., 7.
Типография изд. «Звезда», г. Пермь, ул. Дружбы, 34.

22 коп

